



WOJCIECH RYCZEK

RHETORICA CHRISTIANA

TEORIA WYMOWY KOŚCIELNEJ
STANISŁAWA SOKOŁOWSKIEGO

wydawnictwo
unum

RHETORICA
CHRISTIANA

ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἄν εἴν τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων.

Czyż więc cała sztuka retoryki nie może być jakimś prowadzeniem duszy za pomocą słów?

(Platon, *Fajdros* 261 b)

Apud posteros vero id consecutus [Cicero], ut Cicero iam non hominis nomen, sed eloquentiae habeatur.

Dla potomnych słowo „Cyceron” nie jest już tylko nazwiskiem człowieka, ale oznacza samą sztukę wymowy.

(Kwintyliian, *Kształcenie mówcy* X. 1. 112)

Bożenie Marii Ryczek,
Matri meae carissimae

Wojciech Ryczek

RHETORICA CHRISTIANA

Teoria wymowy kościelnej
Stanisława Sokołowskiego

wydawnictwo UNUM
Kraków 2011

Projekt okładki
Jadwiga Mączka

Na okładce
Miedzioryt *św. Mateusz Ewangelista* (1518) Lucasa van Leyden (ok. 1494–1533)
z cyklu *Czterej Ewangelści*, Biblioteka Uniwersytetu w Lejdzie (sygn. PK-P-100.340)

Cover photo
The engraving *St. Matthew the Evangelist* (1518) by Lucas van Leyden (ca. 1494–1533)
from the series of *The Four Evangelists*, reproduced by kind permission of Leiden
University Library (shelfmark: PK-P-100.340)

Publikacja finansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Copyright © 2011 by Wojciech Ryczek

ISBN 978-83-7643-081-2

wydawnictwo UNUM

31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3

tel. (12) 422 56 90

e-mail: unum@ptt.net.pl

<http://unum.ptt.net.pl>

I. Rhetorica christiana

1. Stanisław ze Sokołowa

Trudno jednoznacznie umiejscowić Stanisława Sokołowskiego¹, znanego głównie z łacińskiej wersji nazwiska jako *Stanislaus Socolovius* (1537–1593), w tak wielobarwnym pejzażu kultury literackiej wczesnonowożytnej Rzeczypospolitej ostatnich Jagiellonów – Zygmunta I Starego oraz Zygmunta II Augusta – i pierwszych królów elekcyjnych – Henryka Walezego i Stefana I Batorego. Ostatni z nich odegrał niezwykle ważną rolę w życiu profesora retoryki w Akademii Krakowskiej, wybierając go w niedługim czasie po elekcji na króla Polski na swego nadwornego teologa i kaznodzieję (1576). I chociaż Sokołowski utrzymywał ożywione kontakty oraz przyjaźnił się z najwybitniejszymi przedstawicielami ówczesnej *reipublicae litterariae*, o czym jeszcze powiemy, to sam jako apologeta religii chrześcijańskiej, utalentowany kaznodzieja oraz egzegeta Pisma Świętego², sytuował się raczej na jej obrzeżach. Jeden z przebywających wówczas w Polsce nuncjuszy apostołskich pisał:

¹ Prawdopodobnie ojciec kapłana pochodził ze Sokołowa na Podlasiu. Cf. L. Grzebień, *Stanisław Sokołowski*, PSB, t. XL, s. 183.

² Cf. M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa (wiek XVI–XVIII)*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. II, cz. 1, Lublin 1975, s. 361–428. Cf. syntetyczny opis praktyki kaznodziejskiej Sokołowskiego, sporządzony przez Mieczysława Brzozowskiego: „Jego kazania stylizowane na formę mów Cycerona stanowią swoisty szczyt humanizmu w polskiej literaturze religijnej. Odznaczał się on równocześnie największą erudycją patrologiczną wśród ówczesnych pisarzy religijnych, a jego homilie mogą stanowić wzór homilii syntetycznych, zawierających w sobie należycie rozpracowaną i dostosowaną do potrzeb aktualnych myśli biblijną” (s. 373).

Tria vidi mirabilia in Polonia: Stephanum regem sapientissimum, Zamoiscium cancellarium prudentissimum et Socolovium concionatorem prope divinum³.

[Zobaczyłem w Polsce trzy zadziwiające rzeczy: najmądrzejszego króla Stefana, najroztropniejszego kanclerza Zamojskiego i prawie boskiego kaznodzieję Sokołowskiego.]

Gdyby zgromadzić informacje o działalności literackiej Sokołowskiego na podstawie rozpraw historyków literatury, to można by określić jego sposób istnienia w nich jako kontekstualny i bynajmniej nie dlatego, że nie stał się bohaterem większego opracowania. Co przez to rozumiem? Otóż żadne wartościowe badania naukowe nad życiem i wczesną, głównie łacińską, twórczością Szymona Szymonowicza (1558–1629)⁴, a zwłaszcza okresem jego pobytu w Krakowie, nie mogą pominąć osoby nauczyciela poety, któremu – jak sam często przyznawał – tak wiele zawdzięczał. W tym miejscu pojawiają się zazwyczaj enigmatyczne wzmianki o Sokołowskim⁵, bardzo często

³ Cyt. za: K. Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce*, t. II, Kraków 1858, s. 100. Cf. J. Wolny, *Kaznodziejstwo katedralne w Krakowie na tle środowiska (okres 1520–1584)*, [w:] *Cracovia litterarum. Kultura umysłowa i literacka Krakowa i Małopolski w dobie Renesansu. Księga zbiorowa Międzynarodowej Sesji Naukowej w czterechsetlecie zgonu Jana Kochanowskiego (w Krakowie, 10–13 października 1984 r.)*, Wrocław–Kraków–Warszawa 1991, s. 285–318 oraz E. Buszewicz, *Cracovia in litteris. Obraz Krakowa w piśmiennictwie doby Odrodzenia*, Kraków 1998, s. 134. W większości przypadków tłumaczenia obcojęzycznych cytatów pochodzą od autora pracy. Wykorzystanie innego przekładu zostanie odnotowane w stosownym przypisie.

⁴ Cf. K. Heck, *Szymon Szymonowicz (Simon Simonides). Jego żywot i dzieła*, t. I, Kraków 1900; J. Kallenbach, *Wejście w Szymonowicza*, [w:] *Szymon Szymonowicz i jego czasy. Rozprawy i studia*, pod red. S. Łempickiego, Zamość 1929, s. 3–10; S. Łempicki, *Szymon Szymonowicz jako grekysta*, [w:] idem, *Renesans i humanizm w Polsce*, Warszawa 1952, s. 410–413; H. Barycz, *Szymon Szymonowicz w Uniwersytecie Krakowskim*, [w:] *Prace historyczno-literackie. Księga zbiorowa ku czci I. Chrzanowskiego*, Kraków 1936, s. 108–125; H. Barycz, *Dwaj poeci renesansowi w murach Uniwersytetu Krakowskiego*, [w:] idem, *W blaskach epoki Odrodzenia*, Warszawa 1968, s. 5–41; E. J. Głębička, *Szymon Szymonowicz. Poeta Latinus*, Warszawa 2001, s. 20–40 (dalej: Głębička 2001); J. Pelc, *Wstęp*, [w:] *Szymon Szymonowicz, Sielanki i pozostałe wiersze polskie*, BN I 182, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. XI–XX; J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 2006, s. 433–435.

⁵ Ostatnie dziesięciolecie przynosi wiele artykułów oraz szkiców biograficznych, które rekonstruują koleje życia krakowskiego kanonika. Do najważniejszych należy zaliczyć: S. Dziedzic, *Święty szlak Almae Matris*, Kraków 2003, s. 88–92; W. F. Murawiec, *Stanisław Sokołowski*, [w:] *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej*,

ograniczające się do wymienienia pełnionych przez niego urzędów, milczeniem zaś pomijające całkiem bogaty i różnorodny tematycznie dorobek literacki, który najwidoczniej stawia nas niejednokrotnie przed przysłowiowym *embarras de richesse*.

Poniższa próba rekonstrukcji teorii wymowy kościelnej opiera się na dialogu Sokołowskiego *Partitiones ecclesiasticae* (*Podziały wymowy kościelnej*)⁶, który po raz pierwszy ukazał się w Krakowie w 1589 roku⁷. Tytuł utworu stanowi czytelne nawiązanie do znanego dzieła Cycerona *Partitiones oratoriae* (*Podziały wymowy*), wydanego jako *Dialogus de partitione oratoria* (*Dialog o podziale wymowy*)⁸ w Krakowie w 1515 roku przez Tomasza Bedermana z Poznania⁹, wybitnego znawcę pism Arpinaty, autora rozprawy *Cicero de eloquentia* z 1513 roku, a następnie rektora Akademii Lubrańskiego. Przywołanie dialogu Arpinaty już w tytule dzieła Sokołowskiego wskazywało bezpośrednio na zastosowaną przez królewskiego kaznodzieję strategię imitacji, będącą w gruncie rzeczy transkrypcją tekstu Cycerona, a więc jego „przepisaniem” z uwzględnieniem zupełnie nowego kontekstu pojęciowego. Tak rozumiana *imitatio*, ale także *aemulatio*, staje się zarówno zapisem uważnej lektury dzieła Arpinaty, jak i jego interpretacji. Odesłanie czytelnika już w tytule do antycznego pierwowzoru *Partitiones* jest jednocześnie przywołaniem opisanej bądź tylko skutecznie zasugerowanej sytuacji retorycznej, jaka została utrwalona na kartach dialogu Cycerona. Oto rzymski mówca na prośbę swego

red. S. Piech, Kraków 2000, s. 239–247; K. Panuś, *Książdz Stanisław Sokołowski*, [w:] idem, *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*, Kraków 2005, s. 42–60.

⁶ Cf. V. Cox, *The Renaissance Dialogue. Literary Dialogue in Its Social and Political Contexts. Castiglione to Galileo*, Cambridge 2008, szczególnie rozdz. *History and Invention in the Dialogue*, s. 9–32.

⁷ Cf. F. K. Stachowski, *Rozbiór dziełka Stanisława Sokołowskiego pod napisem Partitiones ecclesiasticae przez F. X. S.*, „Miesięcznik Połocki” 1 (1818) z 13 I 1818, s. 43–53; W. Pawlak, *Od Sokołowskiego do Szylarskiego. Z dziejów homiletyki XVI–XVIII wieku*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka” 16 (2009), s. 15–39.

⁸ Cf. J. O. Ward, *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, Turnhout 1995; *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, ed. V. Cox, J. O. Ward, Leiden 2006.

⁹ L. Sieciechowiczowa, *Życie codzienne w renesansowym Poznaniu 1518–1619*, Warszawa 1974, s. 128.

syna Marka Tulliusza postanowił przedstawić mu reguły retoryki w trakcie życzliwej rozmowy. Podobnie uczynił św. Augustyn w dialogu *De magistro*, w którym zapisał rozmowę, jaką odbył ze swym naturalnym synem Adeodatem na temat nadprzyrodzonych źródeł ludzkiego poznania uzależnionego od Bożej łaski iluminacji¹⁰. Uwzględnienie tego kontekstu w lekturze *Partitiones* królewskiego kaznodziei umożliwia dostrzeżenie w Sokołowskim – postaci dialogu, której autor użył swego nazwiska – występującym w roli nauczającego Cycerona (św. Augustyna), nie tylko akademickiego wykładowcy, ale i zatroskanego ojca.

Tekst Sokołowskiego, poświęcony przystępnemu wykładowi zasad homiletyki, wpisywał się w wielowiekową tradycję traktatów dotyczących wyjaśniania i głoszenia Słowa Bożego, zapoczątkowaną rozprawą św. Augustyna *De doctrina christiana*, w której biskup Hippony uczynił Arpinatę nauczycielem mówcy kościelnego. Tradycja ta była kontynuowana w czasach średniowiecza. Powstawały wówczas różnego typu podręczniki *artis praedicandi*, których autorzy szczegółowo omawiali przepisy homiletyki. Na gruncie rodzimej kultury wymowy kościelnej dialog krakowskiego kapłana lokuje się pomiędzy dziełem cystersa Jakuba z Paradyża *De statu et officio ecclesiasticorum personarum* (I wyd. 1617) a znanym w siedemnastowiecznej Europie traktatem dominikanina Seweryna Lubomlczyka *Theatrum, seu potius officina concionatorum praedicatoribus et theologis* (Wenecja 1597)¹¹, nieco późniejszą rozprawą Jana z Gniazdowa Śniadeckiego pod tytułem *Promptuarium concionatorum* (Kraków 1606)¹²,

¹⁰ Cf. potwierdzenie autentyczności tej dyskusji – Aug. *Conf.* IX. 6. 14 (PL 32, col. 769): „Est liber noster, qui inscribitur *De magistro*, ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius esse sensa omnia, quae inseruntur ibi ex persona conlocutoris mei, cum esset in annis sedecim. Multa eius alias mirabiliora expertus sum, horrore mihi erat illud ingenium” („W mojej książce, która nosi tytuł *O nauczycielu*, sam [Adeodatus] ze mną rozmawia. Ty wiesz, że wszystkie poglądy, które są przypisane osobie mojego rozmówcy, pochodzą od niego, a miał wówczas lat szesnaście. Przekonałem się o jego cudownych talentach. Ten umysł mnie zdumiewał”).

¹¹ Cf. L. D. Green, J. J. Murphy, *Renaissance Rhetoric Short-Title Catalogue 1460-1700. Revised and Expanded*, Aldershot 2006, s. 281.

¹² Tytuł stanowił nawiązanie do traktatu Thomasa Stapletona (1535–1598) *Promptuarium catholicum. Ad instructionem concionatorum contra haereticos nostri*

kazaniem Fabiana Birkowskiego *De oratoribus christianis* (Kraków 1622), czy dziełem Kazimierza Wijuka-Kojałowicza *Modi LX sacrae orationis formandae*, które począwszy od 1644 roku, było wielokrotnie wydawane w kraju i za granicą. Nader trafną charakterystykę dialogu królewskiego kaznodziei sporządził na początku dziewiętnastego stulecia historyk krakowskiej wszechnicy, Józef Sołtykowicz:

Pismo jest niewielkie, sposobem dialogu napisane. Wyszło także było osobno *in quarto* 1589, z króciuteńką przemową do Piotra Kostki, biskupa chełmińskiego. Jest to doskonały zbiór prawideł ukształtujących mowę kościelną, to jest kaznodzieję i dlatego właściwiej by mu służył tytuł *De oratore ecclesiastico*. Wprowadza autor rozmawiających Andrzeja Schoena i samego siebie. Godne jest to dziełko być niewypuszczanym nigdy z rąk tych wszystkich, którzy się na doskonałych kaznodziejów, czyli raczej takich, jakimi nieuchronnie być powinni, pragną usposobić¹³.

Uwagi Sołtykowicza¹⁴, w których na pierwszy plan wysuwa się kwestia tytułu utworu, mogą stanowić znakomite wprowadzenie do próby bliższego przyjrzenia się *Podziałom wymowy kościelnej* pod względem formułowanych przez kapłana zasad i przepisów dotyczących sztuki kaznodziejskiej. *Partitiones* Sokołowskiego wyróżniają się na tle wymienionych rozpraw z historii wymowy kościelnej twórczym przetworzeniem oraz umiejętnym zespoleniem reguł egzegezy patrystycznej z koncepcją retoryki Arpinaty, którego myśl teoretyczna harmonijnie koegzystuje w ramach modelu retoryki określonego przeze mnie jako *rhetorica christiana* z hermeneutycznymi poglądami Orygenesisa i św. Hieronima na temat interpretacji ksiąg biblijnych.

temporis, wydanego po raz pierwszy w Kolonii w 1594 r. Cf. H. F. Plett, *English Renaissance Rhetoric and Poetica. A Systematic Bibliography of Primary and Secondary Sources*, szczególnie rozdz. 1. 2. *Ecclesiastical Rhetoric*, Leiden 1995, s. 64.

¹³ J. Sołtykowicz, *O stanie Akademii Krakowskiej od założenia jej w roku 1347, aż do teraźniejszego czasu, krótki wykład historyczny*, Kraków 1810, s. 388–389.

¹⁴ W pół wieku później powtarza je niemal w całości Karol Mecherzyński, *Historia wymowy w Polsce...*, op. cit., s. 102–103: „Dziełko *Partitiones ecclesiasticae*, Cracoviae 1589 (które właściwiej nosićby powinno napis: *De oratore ecclesiastico*) zawiera trafne i nader szacowne przepisy wymowy chrześcijańskiej, zebrane ze wszystkich prawie starodawnych pisarzy i krasomówców, a zwłaszcza Cycerona. Ułożone jest w kształcie rozmowy, którą autor prowadzi z Schonejem, jednym z cenniejszych uczniów Akademii Krakowskiej. [...] Książki tej nie powinny z rąk wypuszczać ci wszyscy, którzy się kształcą na dobrych kaznodziej i nauczycieli ludu”.

Kilka niezbędnych uwag leksykologicznych. Tytułowy termin *partitio* odwołuje się do przynajmniej trzech kluczowych dla sztuki wymowy zagadnień, gdyż może odnosić się do kwestii wyszczególnienia tradycyjnych działów retoryki, wyznaczających kolejne etapy w przygotowaniu i opracowaniu wystąpienia mówcy (tak zwane *partes artis* – od inwencji po pronuncjację) albo podziału przemówienia na poszczególne części, będącego z perspektywy retorycznej dyspozycji uporządkowaniem zastosowanej argumentacji (*partes orationis*). We wspomnianym dialogu Cycerona (*Part. orat.* 1. 4) części te zostały ponadto pogrupowane według kryterium funkcjonalności, ponieważ jedne służą pouczeniu (*narratio et confirmatio*), inne zaś poruszaniu (*principium et peroratio*)¹⁵. Tytułowe określenie może się wreszcie odnosić do części mowy określanej jako podział (*partitio*)¹⁶, w której autor rozwija przedstawiony wcześniej skrótowo temat (*propositio*) poprzez jego podział za pomocą zasad logiki na mniejsze części, ułatwiające utrzymanie porządku argumentacji. Jakub Górski w podręczniku dialektyki, który był zalecany przez Sokołowskiego w traktacie *De ratione studii*¹⁷ do nauki sztuki poprawnego rozumowania i rozprawiania, omawia różnicę między dwoma zbliżonymi do siebie pojęciami, *partitio* i *divisio*, zaznaczając, że nie są one synonimiczne:

Quamquam autem divisionis et partitionis unus genus definiendi constitui-mus, aliud tamen est divisio, aliud partitio. Divisionem vult esse Cicero, cum ad explicandum genus, formae eius et species enumerantur, quod genus illa est explicatio virtutis (qua modo usi sumus), quam diximus, prudentia, iustitia, magnanimitate et temperantia constare, nam hic virtus, genus est, non totum: prudentia, iustitia, magnanimitas, temperantia, formae et species virtutis, non partes. Partitionem autem, idem ait esse, cum totum in partes velut membra discerpitur, ut si dicas corpus hominis constare capite, manibus,

¹⁵ Wszystkie cytaty z tekstu Cycerona podaję za: Marci Tulli Ciceronis *Partitio-nes oratoriae*, [w:] idem, *Rhetorica* recognovit brevisque adnotatione critica instruxit A. S. Wilkins, t. II, Oxonii 1903.

¹⁶ Cf. J. Martin, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974, s. 94.

¹⁷ Cf. T. Bieńkowski, *Stanisława Sokołowskiego traktat o kształceniu młodzieży szlacheckiej*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 39 (2000), s. 3–9.

thorace, pedibus caeterisque membris, qua in definitione corpus, non genus, sed totum est: caput, manus et caetera membra, partes eius, non formae¹⁸.

[Chociaż ustaliliśmy jeden rodzaj definiowania w przypadku rozróżnienia i podziału, to czym innym jest rozróżnienie, a czym innym podział. Cynceron utrzymuje, że rozróżnienie ma miejsce wtedy, gdy w celu wyjaśnienia rodzaju, wylicza się jego formy i gatunki. Jeśli rodzajem jest owo wyjaśnienie cnoty (którym się dopiero co posłużyliśmy), o której powiedzieliśmy, że składa się z roztropności, sprawiedliwości, wielkoduszności i umiarkowania, ponieważ cnota jest tutaj [traktowana] jako rodzaj, a nie całość – roztropność, sprawiedliwość, wielkoduszność i umiarkowanie są formami i odmianami cnoty, a nie częściami. Cynceron powiada zaś, że podział ma miejsce wtedy, gdy całość dzieli się na części jakby na odcinki, jak gdybyś powiedział, że ciało ludzkie składa się z głowy, rąk, klatki piersiowej, stóp i pozostałych członków. W tej definicji ciało nie jest [traktowane] jako rodzaj, ale jako całość – głowa, ręce i pozostałe członki są jego częściami, a nie formami.]

Korzystając z pojęć wypracowanych przez Arystotelesa i Cyncerona (*Topiki*)¹⁹ na użytek tworzenia definicji, Górski łączy termin *divisio* z pojęciami gatunku i rodzaju, umożliwiającymi na gruncie filozofii Stagyryty kategoryzację danego przedmiotu z uwagi na miejsce, jakie zajmuje pośród innych *res*. W tym ujęciu *partitio* posiada znacznie bardziej ograniczone znaczenie, gdyż staje się niemal identyczne z wyliczeniem poszczególnych części, z jakich zbudowana jest dana rzecz. Obie operacje zakładają odwołanie do określonej pary pojęć, dzięki którym stają się w ogóle możliwe do przeprowadzenia – gatunku i rodzaju w przypadku *divisio* oraz części i całości w przypadku *partitio*. Jak się okazuje, wczesnonowożytna dialektyka zmierzająca w stronę logiki dostarczała podstawowych terminów niezbędnych w funkcjonalnej analizie kluczowych dla danej dyscypliny pojęć.

¹⁸ Iacobi Gorscii *Commentariorum artis dialecticae libri decem*, Lipsiae: in officina Voegeliana, 1563, ks. III, s. 191.

¹⁹ Cf. Cic. *Top.* 28: „Atque etiam definitiones aliae sunt partitionum aliae divisionum; partitionum, cum res ea quae proposita est quasi in membra discerpitur, ut si quis ius civile dicat id esse quod in legibus, senatus consultis, rebus iudicatis, iuris peritorum auctoritate, edictis magistratuum, more, aequitate consistat. Divisionum autem definitio formas omnis complectitur quae sub eo genere sunt, quod definitur hoc modo: abalienatio est eius rei quae mancipi est aut traditio alteri nexu aut in iure cessio inter quos ea iure civili fieri possunt”.

Jan z Fossy (*Ioannes de Fossa*), jeden z komentatorów dialogu Cicerona, w paryskiej edycji *Partitiones oratoriae* z 1568 roku zwraca uwagę, że tytułowe określenie ‘podziały’ pochodzi od formy i sposobu nauczania (*forma et dicendi modus*)²⁰. *Partitio* oznacza tutaj metodyczny wykład reguł danej sztuki przez ich wyliczenie i wskazanie zachodzących między nimi relacji w trakcie rozmowy nauczyciela z uczniem. Tę technikę omawiania danego zagadnienia łączy z metaforyką tworzenia obrazu, szkicowania i zarysowywania konturów przedstawianych rzeczy, która będzie jeszcze wielokrotnie powracać w kontekście dialogu Sokołowskiego.

Kolejną grupę pojęć domagających się opatrzenia komentarzem tworzą synonimiczne terminy związane bezpośrednio ze sztuką głoszenia kazań. Słowa *praedico*, a więc ‘mówić’, ‘nauczać’, ‘przepowiadać’, ‘oznajmiać’, ‘wysławiać’ i *praedicator* (‘ten, który mówi, naucza, przepowiada, oznajmia, wysławia’) posiadają w języku polskim semantyczne odpowiedniki w postaci czasownika „przepowiadać” w znaczeniu ‘opowiadać’, jak i ‘przepowiadać przyszłe wydarzenia’ oraz rzeczownika „przepowiadacz” (formy wcześniejsze „przepowiedacz” i „przepowiednik”), który Samuel Bogumił Linde objaśnia przy użyciu łacińskiego słowa *concionator*²¹. Ponadto określenie kaznodziei jako *praedicator* łączy się najczęściej z mówieniem o kazaniu w kategoriach znacznie pojemniejszego semantycznie *sermo* (‘mowa’, ‘słowo’, ‘rozmowa’, ‘gawęda’), podczas gdy słowo *concionator*

²⁰ M. T. Ciceronis *Partitiones oratoriae ad veterum codicum manuscriptorum exemplaria collatae et innumeris mendis repurgatae cum commentariis Iacobi Strebaei, Bartolomaei Latomi, Christophori Hegendorfini, Ioannis Fossani, Adriani Turnebi* (qui adhuc inscriptus est *Commentarius incerti auctoris*) postremo adiectis praelectionibus Audomari Talei, Parisiis: ex officina Gabrielis Bunonii, in clauso Brunello sub signo divi Claudii, 1568, s. 6: „*Partitiones a forma et dicendi modo, oratoriae a materia inscribuntur. Nominis idem fere intellectus, qui tabulae, si hoc vocabulum metaphoricis accipias. Tabula enim, in qua primae modo lineae et atra adhuc pictura adumbrataque. At cum vivos colores addit et tantum non spirat imago, iam non tabula, sed signum dicatur*”.

²¹ Cf. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, reprint II wyd., Lwów 1855, t. IV (P), Poznań 1951, s. 571.

towarzyszy termin *concio*, a pojęciu *orator ecclesiasticus* (*orator sacer*)²² odpowiednio *oratio ecclesiastica* (*oratio sacra*). Należy pamiętać, że w języku polskim czasownik „kazać”, czyli wygłaszać kazanie (równoznaczny z rzadko występującą nawet w staropolszczyźnie formą „kaznodzieić”, którą przypomina Linde²³), posiada także wiele innych znaczeń (‘opowiadać’, ‘pokazać’, ‘powiedzieć’), a to z którym go automatycznie identyfikujemy, wcale nie odnosi się do sensu pierwotniejszego chociażby względem mówienia czy opowiadania.

Od początków chrześcijaństwa kazanie²⁴ stanowiło najbardziej dynamicznie rozwijający się gatunek prozy artystycznej, przynależący ponadto do literatury moralistyczno-dydaktycznej, której w czasach renesansu przypisywano odgrywanie zasadniczej roli w wychowywaniu do osiągnięcia pełni człowieczeństwa. Św. Cezary z Arles przygotowuje wiernych na pokorne przyjęcie prawdy o sobie samych odbitej w kazaniu-lustrze (*Kazanie 42*):

Kiedy jednak to wam przypominamy, boimy się, żeby takich nie było, którzy by się bardziej na mnie gniewali, ale raczej na siebie. Kazanie bowiem nasze to jakby zwierciadło podstawione wam, kochani, przed oczy, a więc, jak matrona wpatrująca się w lustro może na sobie poprawić to, co sprostregła wykrzywione, a nie rozbija lustra, tak i każdy z was, ilekroć na jakimś kazaniu pozna swoją brzydotę, zgodnie ze sprawiedliwością niech poprawi siebie raczej, niż by miał gniewać się na kazanie, jakby na lustro. Podobnie jak i ci, którzy doznali jakiś ran, dbają raczej o wyleczenie ran swoich, niż o wybrzydzenie się na lekarstwa²⁵.

²² Określeniem tym posługuje się Erazm z Rotterdamu w nieukończonym traktacie poświęconemu wyłożeniu zasad homiletyki, do którego jeszcze niejednokrotnie będziemy się odwoływać.

²³ S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*..., op. cit., t. II (G–L), s. 343–344.

²⁴ Temat związków kaznodziejstwa z retoryką coraz częściej pojawia się w rozprawach dotyczących ewangelizacji i wprowadzenia do homiletyki. Wystarczy wspomnieć o takich publikacjach jak: A. Borowski, *Kaznodzieja jako retor*, [w:] *Sługa Słowa* pod red. W. Przychyńskiego, Kraków 1997; *Fenomen kazania* pod red. W. Przychyńskiego, Kraków 1994; *W drodze na ambonę*, red. G. Siwek, Kraków 1991; G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992; *Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa* pod red. P. Urbańskiego, Kraków 2003.

²⁵ Św. Cezary z Arles, *Kazania*, tłum. S. Ryznar, wstęp i oprac. E. Stanuła, Warszawa 1989, s. 187–188.

Porównanie mowy kościelnej do zwierciadła (*sermo - speculum*) nasuwa skojarzenia z gatunkiem literatury parenetycznej nazywanym zwierciadłem (*speculum*), który cieszył się dużym zainteresowaniem twórców w okresie renesansu. Znakomite wyobrażenie o nim dają utwory Mikołaja Reja, które ukazały się pod charakterystycznymi tytułami: *Wizerunk własny żywota człowieka poczciwego* (1558) oraz *Żwierciadło albo Kształt*, w którym każdy stan snadnie się może swym sprawom jako we zwierciadle przypatrzeć (1568). Gatunek ten przedstawiał określony wzorzec osobowy (króla, senatora, rycerza, dworzanina, ziemianina) poprzez szczegółowy opis cech bohatera, składających się na pełnowymiarowy portret jego osobowości. Uwaga twórcy koncentruje się tutaj zazwyczaj wokół postulatu moralnej doskonałości człowieka.

Zajmowanie się retoryką historyczną, nawet jeśli staje się ona przedmiotem zainteresowania historyka literatury, i tak nie może się obyć bez choćby skrótowego i ogólnego wyjaśnienia, jaki cel przyświeca mu w czasie podejmowanych badań. Czemu zatem służy sztuka wymowy ujmowana z perspektywy dziejów swej teoretycznej autorefleksji, która wykazuje zaskakującą podatność na dyskredytację? Na ogół wszyscy badacze retoryki, nawet ci, którzy z jawną niechęcią czy też głębokim sceptycyzmem odnoszą się do poświęcania czasu drobiazgowemu odtwarzaniu jej historii w postaci antykwarycznego gromadzenia i kolekcjonowania skamielin minionych wieków krasomówstwa (nurt Friedricha Nietzschego), czy też archeologicznego rekonstruowania oraz uważnego przeglądania archiwum dyskursów (nurt Michela Foucaulta), chętnie odwołują się do pojęcia tradycji retorycznej, która ciągle dostarcza niezbędnych terminów do prowadzenia dalszych analiz. Jakkolwiek zdefiniujemy pojęcie tradycji, widząc w niej projekcję synchronii na oś diachronii²⁶, by posłużyć się terminami zaczerpniętymi ze słownika strukturalizmu, albo sposób zapominania (a następnie przypominania sobie) o źródłach²⁷, nie jesteśmy w stanie odseparować jej

²⁶ Cf. J. Sławiński, *Synchronia i diachronia w procesie historycznoliterackim*, [w:] idem, *Dzieło. Język. Tradycja*, Warszawa 1974.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Filozof i jego cień*, przeł. J. Migasiński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania | interpretacje | rozwinięcia*, wybór pod red. J. Migasińskiego

od dziedziny przeszłości. Nie jest ona poza tym czymś ostatecznie ustalonym i zamkniętym, ale stanowi otwarte *residuum* znaczeń, ulegające dynamicznym przekształceniom. Prawdopodobnie z tego powodu Paul Oskar Kristeller mógł zarysować następującą paralelę:

Chcę jednak podkreślić, że humanizm renesansowy powinien być rozumiany jako charakterystyczna forma tego, co można nazwać tradycją retoryczną w kulturze zachodniej²⁸.

Humanizm okresu renesansu zostaje potraktowany jako szczególny etap w tradycji retorycznej. W takiej sytuacji źródłowe rekonstruowanie dziejów sztuki wymowy przyczynia się do lepszego rozumienia całokształtu, jak i poszczególnych zjawisk kulturowych, określanych przez Kristellera mianem ruchu humanistycznego.

Fabian Birkowski w zakończeniu mowy, w której przedstawił biografię i rozległą działalność literacką Sokołowskiego, wyraził nadzieję, że twórczość ta zapewni mu trwałe miejsce w pamięci potomnych:

Quicquid ex Socolovio amavimus, quicquid in illo mirati sumus, quicquid universam christianitatem oblectavit, manet mansurumque est in aeternitate temporum, fama rerum. Et multos veterum velut inglorios et ignobiles oblivio obruet, Socolovius posteritati narratus et traditus, per hunc mortalitatis traducem immortalis, superstes erit²⁹.

[Cokolwiek ukochaliśmy w Sokołowskim, cokolwiek w nim podziwialiśmy, czymkolwiek ucieszył całe chrześcijaństwo, pozostanie – sława rzeczy i dokonania trwa w wieczności. A wielu starożytnych jak gdyby niesławnych i nieznanymi pograżyło się w zapomnieniu, Sokołowski zaś opowiedziany i przekazany potomności poprzez ten pośrednik między tym, co śmiertelne a nieśmiertelnością, pozostanie żywy.]

Niniejsza książka o teorii wymowy kościelnej Sokołowskiego, przypominająca postać i wybrane dzieła teologa Stefana I Batorego, składa się z dwóch komplementarnych części, z których pierwsza

i I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 160–161.

²⁸ P. O. Kristeller, *Ruch humanistyczny*, przeł. G. Błachowicz, [w:] idem, *Humanizm i filozofia. Cztery studia*, Warszawa 1985, s. 21.

²⁹ Fabianus Bircovius, *Socolovius, sive in anniversario Stanislai Socolovii, Theologi, canonici Cracoviensis et apud Stephanum, Poloniae regem, concionatoris, oratio*, [w:] idem, *Orationes ecclesiasticae, Cracoviae 1622*, s. 436–437.

posiada charakter wprowadzenia, druga zaś, zatytułowana *Socoloviana*, stanowi edycję krytyczną dwóch tekstów nadwornego kaznodziei, dialogu *Partitiones ecclesiasticae*, będącego podstawą dla omówienia głównych zasad homiletyki w ujęciu krakowskiego kanonika, oraz powiązanego z nim traktatu *De ratione studii*, przedstawiającego zwięzły opis programu studiów i spis zalecanych autorów, przygotowany przez Sokołowskiego dla Mikołaja Wolskiego. W części tej zamieszczono również dwa poematy, napisane przez najwybitniejszych uczniów królewskiego teologa, Szymona Szymonowica (*Naenia funebris*) i Andrzeja Schoena (*Odae tres funebres de laudibus Stanislai Socolovii*) i bezpośrednio związane z postacią oraz działalnością ich nauczyciela i mistrza. W części wprowadzającej zamieszczono przedstawienie rozmówców, Sokołowskiego i Andrzeja Schoena, po czym następuje szkicowe omówienie podstawowych różnic znaczeniowych pomiędzy takimi epitetami jak: chrześcijańska (*christiana*), kościelna (*ecclesiastica*) i święta (*sacra*), użytymi w kontekście charakterystyki retoryki, które zamykają rozważania nad kwalifikacjami etycznymi i umiejętnościami doskonałego kaznodziei. Dwa kolejne rozdziały przynoszą próbę opisu przepisów sztuki wymowy kościelnej i są poświęcone odtworzeniu reguł inwencji (kwestia odrębnego *genus*, obejmującego wystąpienia kaznodziejów, zagadnienie hermeneutyki tekstu biblijnego, topika kościelna) oraz pozostałych części składowych wymowy (uporządkowanie argumentacji, wyliczenie i omówienie tradycyjnych części kazania, zasady wygłoszenia mowy kościelnej). Celem studium poświęconego retoryce chrześcijańskiej jest przybliżenie niewielkiego fragmentu rozległej twórczości literackiej Sokołowskiego i ukazanie jego samego jako zatroskanego o dzieło głoszenia Słowa Bożego teoretyka wymowy kościelnej. Wymienione powyżej teksty układają się w moim przekonaniu w mikronarrację o kulturze literackiej z lat osiemdziesiątych szesnastego stulecia i ukazują w zarysie jej różnorodność i bogactwo. Przedstawiają wreszcie ludzi i określone idee, które posiadały dla nich wyjątkową wartość. Wierzyli oni bowiem, że uprawiane z oddaniem i poświęceniem *humaniora* niepostrzeżenie przemienią kompetencję filologiczną i zajmowanie się tekstem

w ogólny sposób dobrego i uczciwego życia – samoświadomego istnienia na miarę *bonae litterae*.

*

Jak podkreśla Szymon Szymonowicz w poemacie *Nenia żałobna*, „ochocza pomoc i rada przyjaciela” (*iucundum officium et consilium amici*) to jedna z najcenniejszych wartości w ludzkim życiu. W tym miejscu pragnę podziękować osobom, bez których niniejsza książka nigdy by nie powstała, a nawet gdyby tak się stało, to nie uzyskałaby ostatecznie takiej formy, jaką posiada aktualnie. Dziękuję Panu Profesorowi Andrzejowi Borowskiemu za wieloletnią opiekę naukową i wiele cennych uwag w trakcie przygotowywania tekstu o teorii homiletyki Sokołowskiego. O przyjęcie podziękowań proszę także Księdza Profesora Kazimierza Panusia za życzliwość i pomoc okazaną mi podczas pracy nad edycją szesnastowiecznego dialogu o wymowie kościelnej. Szczególne podziękowania składam Profesor Elwirze Buszewicz – dziękuję Jej za przełożenie piękną polszczyzną poematu Andrzeja Schoena *Odae tres funebres de laudibus Stanislai Socolovii*, a także za nieocenioną pomoc w pracy nad tłumaczeniem pozostałych tekstów, które bardzo wiele – o wiele więcej niż można to wyrazić kilkoma prostymi słowami podziękowania – zawdzięczają Jej licznym uwagom krytycznym i sugestiom. Wielokrotnie była to dla mnie prawdziwa lekcja *ars interpretandi* – przekładu i interpretacji, czy też tłumaczenia, które zawsze jest zapisem rozumienia danego utworu – jak i filologicznej pokory wobec tekstu i jego rozpleniających się znaczeń.

2. Teolog i kaznodzieja królewski

Sokołowski niewielki ciałem, lecz tak mówi,
że Laertiadzie równy jest i Nestorowi.
Szczęśliwy, kto go słucha, lecz i ten szczęśliwy,
kto niezwykłego męża zręczne pisma czyta.

(Jan Kochanowski, *Na Stanisława Sokołowskiego*³⁰)

³⁰ I. Cochranovius, *In Stanislaum Socolovium*: „Corpore non magno est Socolovius, at loquitur sic, | ut Laertiadem Nestoraque aequiparet. | Felix, qui praesentem

Powyższy epigramat Jana Kochanowskiego został umieszczony na karcie tytułowej wydanego w Kolonii w 1587 roku³¹ zbioru siedmiu mów kościelnych (*Orationes ecclesiasticae septem*), których autorem był, jak głosił pełny tytuł, teolog najjaśniejszego króla Stefana I Batorego i kanonik krakowski, Stanisław ze Sokołowa. Nieduży wzrostem kapłan o drobnej budowie ciała³² dzięki gruntownemu

audit, felix quoque et ille est, | qui legit eximii scripta diserta viri”, S. Socolovius, *Orationes ecclesiasticae septem*, Coloniae: apud Maternum Cholinum, 1587, karta tytułowa. Tłum. dosłowne: „Sokołowski jest niewielkiego wzrostu, ale tak przemawia, że dorównuje synowi Laertesowi i Nestorowi. Szczęśliwy, kto [go] słucha przemawiającego, ale i ten szczęśliwy, kto czyta wymowne pisma wyjątkowego męża”, cyt. za: J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie*, wyd. pomnikowe, t. III, Warszawa 1884, s. 253 (tłum. nieco zmienione). Cf. poetycki przekład L. Staffa: „Sokołowski, choć mały wzrostem, lecz z wymowy | Znamienity jak Nestor i syn Laertowy. | Szczęśliwy, kto go słyszy, lecz i ten szczęśliwy, | Kto czyta jego pisma mądrości prawdziwej”, J. Kochanowski, *Z łacińska śpiewa Słowian Muza*, wstępem poprzedził Z. Kubiak, Warszawa 1986, s. 187. Cf. także J. Kochanowski, *Carmina Latina | Poezja łacińska*, Pars prior *Imago phototypica-transcriptio* | Część I. Fototypia-transkrypcja, edidit, praefatione et apparatu critico instruxit | wydała i wstępem poprzedziła Z. Głombiowska, Gdańsk 2009, s. 718–719.

³¹ Epigramat Kochanowskiego powstał najprawdopodobniej na pocz. lat 80. szesnastego stulecia. Po raz pierwszy ukazał się na karcie tytułowej kolońskiej edycji mów kościelnych Sokołowskiego z 1587 r. Nie znalazł się w zbiorze *foriceniów* opublikowanym w 1584 i 1612 r. W edycji pomnikowej dzieł Kochanowskiego z 1884 r. epigramat ten został umieszczony jako 123 *foricinium*, zamykające zbiór *Foricoenia, sive epigrammatum libellus*. J. Pelc proponuje, aby w kolejnych edycjach „łacińskich fraszek” Kochanowskiego utwory (w tym interesujące nas *foricinium*), które nie znalazły się w wydaniach z 1584 i 1612 r. zamieścić w aneksie gromadzącym epigramaty rozproszone. Propozycja ta – uzasadniona z filologicznego punktu widzenia uwzględnieniem w edycji układu *foriceniów*, który opracował sam Kochanowski – nie może być jednak wspierana wątpliwym argumentem odwołującym się rzekomo do intencji autora, by teksty otwierający i zamykający omawiany cykl były adresowane do osób szczególnie bliskich poecie, a więc Piotra Myszковского i Andrzeja Patrycego Nideckiego. Niewykluczone, że *foricinium* adresowane do Sokołowskiego powstało pod koniec 1583 r. lub z początkiem 1584 r. (list dedykacyjny do Piotra Myszковского zamieszczony w *Orationes ecclesiasticae* nosi datę 1 VI 1584), kiedy poeta zakończył już ostatecznie redakcję tomu elegii i epigramatów i przekazał je swemu wydawcy, Janowi Januszowskiemu. Cf. J. Pelc, *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 2001, s. 585.

³² Cf. początek biogramu Sokołowskiego oprac. przez L. Grzebień: „Sokołowski (*Socolovius*) Stanisław herbu Gozdawa (1537–1593), profesor Uniwersytetu

opanowaniu umiejętności skutecznego posługiwania się słowem okazuje się w epigramacie Jana z Czarnolasu wielkim i doskonałym mówcą kościelnym (*orator ecclesiasticus*), zaliczonym przez poetę w poczet najwybitniejszych oratorów na czele z Nestorem i Odysusem. Wygląd zewnętrzny i warunki fizyczne mówcy, często opisywane w najmniejszych detalach w podręcznikach sztuki wymowy, muszą zejść na plan dalszy wobec wielkości talentu oratorskiego kaznodziei. Jan Januszowski, przyjaciel, wydawca, a także tłumacz dzieł Sokołowskiego, dopatrywał się w rysach twarzy autora *Partitiones* Sylvena, bożka pojawiającego się najczęściej w towarzystwie Dionizosa:

Wspomnieć się tu godzi Stanisława Sokołowskiego naszego, który zaż był urody udatny? zaż na twarzy gładki i wesoly? zaż nie był garbaty, ponury, czarny, własny Syllenus? A przecie jaka godność, jaki rozum, jaka wymowa była³³.

Antyteza pełniąca funkcję figury organizującej warstwę semantyczną tekstu może zostać dodatkowo rozpisana na dwa powiązane ze sobą przeciwstawienia. Opozycja niepokazny człowiek – doskonały mówca kościelny, służąca laudacji adresata epigramatu, znajduje swe przedłużenie w zestawieniu mocy oddziaływania słowa mówionego ze słowem zapisanym. W zakończeniu tego krótkiego *foricinium* Kochanowski po raz drugi demontuje opozycję, którą sam wcześniej ustanowił, by wyprowadzić z niej nieoczekiwaną konkluzję – kazania Sokołowskiego, zarówno te wysłuchiwane z ambony, jak i czytane, posiadają tę samą wartość artystyczną. Epitet ‘wymowne’, charakterystyczny dla mówienia o osobach obdarzonych talentem oratorskim, użyty tutaj w odniesieniu do całości pism Sokołowskiego (*diserta scripta*), może ponadto oznaczać utwory napisane poprawnym oraz pięknym stylem. Elokwentność staje się tym samym atrybutem kaznodziei, jak i pozostawionych przez niego dzieł. Określenie to zwraca również uwagę na ideę uobecnienia poprzez tekst, wyrastającą z przekonania o możliwości przywołania

Krakowskiego, kaznodzieja Stefana Batorego, polemista, homileta. Urodzony w Krakowie w związku pozamałżeńskim. Fizycznie był upośledzony: bardzo niskiego wzrostu, brzydki, garbaty. Odnaczał się natomiast nieprzeciętnymi zdolnościami”, PSB, t. XL, s. 183.

³³ Cyt. za: J. Kiliańczyk-Zięba, *Czcionką i piórem. Jan Januszowski w roli pisarza i tłumacza*, Kraków 2007, s. 110–111.

zapośredniczonej w zapisanym tekście obecności wymownego autora (*vir disertus*) w trakcie lektury jego pism.

Epigramat Kochanowskiego przytoczył *in extenso* w mowie wygłoszonej w pierwszą rocznicę śmierci Sokołowskiego i stanowiącej ważne źródło informacji na temat życia i działalności krakowskiego kapłana Fabian Birkowski:

Edidit *Orationes ecclesiasticas*, tanta venustate et dictionis elegantia, ut poeta nostrae aetatis iucundissimus, Ioannes Kochanovius, illius eloquentiam lepidissimo epigrammatae, Laertiadae et Nestoris facundiae aequiparare ausus esset³⁴.

[Wydał *Mowy kościelne*, [napisane] z tak wielką pięknnością i wytwornością języka, że najwdzięczniejszy poeta naszych czasów, Jan Kochanowski, pozwolił sobie w najpiękniejszym epigramacie zrównać jego wymowę z talentem oratorskim Laertiady i Nestora.]

Poetycka laudacja Sokołowskiego zyskuje w ujęciu dominikanina dodatkowe znaczenie dzięki temu, że wyszła spod pióra najwybitniejszego poety jego czasów, który mocą *licentia poetica* mógł sobie pozwolić na zrównanie talentu oratorskiego kaznodziei z retorycznymi umiejętnościami mitologicznych mistrzów perswazji i zręcznej argumentacji – Nestora i Odyseusza.

2.1. „Mąż pobożny i uczony”

Trudno jednoznacznie stwierdzić, jak wyglądały relacje królewskiego kaznodziei ze starszym o siedem lat poetą z Czarnolasu. Czy do zawarcia między nimi znajomości, jak sugerują Henryk Barycz³⁵ i Janusz Pelc³⁶, przyczynił się w jakimś stopniu Stanisław Grzebski, wybitny znawca literatury greckiej, matematyki i historyk? Był on nauczycielem i bliskim przyjacielem Sokołowskiego, który zastępował nawet autora *Partitiones ecclesiasticae* w prowadzeniu zajęć na uczelni, gdy ten udawał się za granicę. Jako znakomity grekysta Grzebski rozbudził prawdopodobnie zainteresowanie swego ucznia twórczością

³⁴ Fabianus Bircovius, *Socołovius, sive in anniversario Stanislai Socołovii...*, op. cit., s. 433.

³⁵ H. Barycz, *Z zaścianka na Parnas. Drogi kulturalnego rozwoju Jana Kochanowskiego i jego rodu*, Kraków 1981, s. 177–178.

³⁶ J. Pelc, *Jan Kochanowski...*, op. cit., s. 585.

Grzegorza z Nazjanzu, tym bardziej, że sam był promotorem studiów patrystycznych w Akademii Krakowskiej, podejmując się edycji dwóch poematów Nazjańczyka i opatrując je scholiami³⁷. Latem 1570 roku obydwaj zostali zaproszeni przez Stanisława Karnkowskiego do Sułkowa koło Brzezin, letniej siedziby biskupów kujawskich. Ambitny biskup i bliski współpracownik kardynała Hozjusza, odgrywający coraz większą rolę polityczną w ówczesnej Rzeczypospolitej, chciał ich nakłonić do pracy w swojej diecezji. Sokołowski wiele zawdzięczał Karnkowskiemu. To właśnie dzięki jego staraniom wykładowca Akademii Krakowskiej otrzymał od Zygmunta II Augusta akt nobilitacji oraz adopcji do herbu Gozdawa 10 IX 1571³⁸. Listę osób, które mogły odegrać jakąś rolę w poznaniu ze sobą Sokołowskiego oraz poety z Czarnolasu, można powiększyć o takie nazwiska, jak Piotr Myszkowski, Piotr Kostka, czy Andrzej Dudycz. Węgierski humanista zamieszkał pod koniec lat 60. XVI wieku w Krakowie i utrzymywał przyjacielskie kontakty z obydwojma twórcami. Do ich spotkania doszło prawdopodobnie podczas pobytu Kochanowskiego na dworach wpływowych biskupów krakowskich, Filipa Padniewskiego,

³⁷ Cf. dziełko dedykowane kardynałowi Hozjuszowi *Duo poemata Gregorii Nazianzeni Theologi, alterum de virtute hominis, alterum de vitae itineribus et vanitate rerum huius saeculi*. Scholiis explicata per M[agistrum] Stanislaum Grepesium, Academiae Cracoviensis professorem, Cracoviae: Lazarus Andreae excudebat, 1565. Cf. wyjaśnienie metafory bezpieczniej przystani: „Portum tranquillum vocat vitam beatam futuri saeculi, periculis omnibus carentem. Nam sicut nautae, quamdiu navigant, obnoxii sunt omnibus periculis maris, cum autem in portum venerint, tuti sunt, nec procellas amplius, quibus iactabantur, metuunt, ita qui pelagus huius vitae navigant, omnibus periculis sunt expositi at qui ad vitam pervenerint aeternam, non amplius ulla metuunt adversa, sed tuti ab omni malo, vitam sine fine tranquillam ac beatam ducunt” („Bezpieczną przystanią [εὐδίων λιμένας] nazywa życie szczęśliwe przyszłego wieku, wolne od wszelkich niebezpieczeństw. Albowiem jak żeglarze, którzy dopóki płyną, narażeni są na wszelkie niebezpieczeństwa morza, a gdy zawiną do portu, są bezpieczni i nie boją się już burz, które [nimi] miały, tak ci, którzy żeglują po morzu tego życia, narażeni są na wszelkie niebezpieczeństwa, a ci, którzy dostąpili życia wiecznego, nie boją się już żadnych przeciwności, ale bezpieczni od wszelkiego zła, wiodą szczęśliwe i spokojne życie bez końca”), k. F 2 v. Cf. J. Fijałek, *Przekłady pism św. Grzegorza z Nazjanzu w Polsce. Studium o patrystyce naszej*, „Polonia Sacra” 1 (1918), cz. 1 oraz 3 (1919), cz. 2.

³⁸ Cf. *Nobilitatio S[tanisłai] Socolovii. Dat. Varsoviae, d. 10 sept[embris] 1571*, [w:] *Materiały do dziejów piśmiennictwa polskiego*, wyd. T. Wierzbowski, t. I, Warszawa 1900, s. 159.

a następnie Piotra Myszkowskiego, pełniącego przez pewien czas funkcję sekretarza wielkiego koronnego, być może w środowisku królewskiego dworu albo Akademii Krakowskiej. Wystarczy przypomnieć, że spór Jakuba Górskiego z Benedyktem Herbestem dotyczący definicji oraz struktury periodu retorycznego³⁹ w teorii wymowy i prozie Cycerona budził zainteresowanie nie tylko wśród uniwersyteckich wykładowców oraz żaków krakowskiej uczelni, ale także osób wykształconych, nie związanych bezpośrednio z uniwersytem, a mimo to uważnie śledzących ożywioną polemikę, proszonych nawet o przedstawienie własnego stanowiska w tej sprawie i wystąpienie w roli arbitra. Interesującą informację dotyczącą stosunku Kochanowskiego do królewskiego kaznodziei zawiera list Stanisława Reszki, sekretarza kardynała Stanisława Hozjusza i wydawcy jego pism zbiorowych (*Kolonia 1584*)⁴⁰, a następnie urzędnika kancelarii królewskiej Stefana I Batorego i posła Rzeczypospolitej do Neapolu, pisany z Rzymu 13 września 1577 roku do Sokołowskiego:

Nec est, quod te perturbent otiosorum hominum voculae; quod ad umbram et pulverem redieris; quod nullam tuae dignitatis, nullam familiae, nullam propugnandi ad posteros nominis rationem habendam putaveris et quantumcumque tibi Fortuna per manus Regias dare potuisset, his omnibus otium litterarium praetuleris. Moveri his sermonibus posses, si haec de te Hosius, si Cromerus, si Orichovius, si Povodovius, si Gorscius, si Cochanovius tui amantissimus loqueretur⁴¹.

³⁹ Cf. A. Werpachowska, *Z dziejów retoryki XVI wieku. Polemika Jakuba Górskiego z Benedyktem Herbestem*, Wrocław 1987.

⁴⁰ Cf. J. A. Kalinowska, *Stanisław Reszka (1544–1600) jako humanista i pisarz*, „*Studia Warmińskie*” 27 (1990), s. 235–244; eadem, *Kardynał Stanisław Hozjusz w świetle spuścizny piśmienniczej księdza Stanisława Reszki*, „*Studia Warmińskie*” 35 (1998), s. 461–467 oraz eadem, *Stanisław Hozjusz jako humanista 1504–1579. Studium z dziejów kultury renesansowej*, Olsztyn 2004.

⁴¹ *Stanislaus Rescius, Epistolarum liber unus, quibus nonnulla eiusdem auctoris* (dalej: *Res. Ep.*), Neapoli: apud Io[annem] Iacobum Carlinum et Antonium Pacem, 1594, s. 66. W liczącym 56 listów, pisanych do m. in. Szymona Szymonowica i Justusa Lipsjusza, zbiorze korespondencji Reszki znajdują się cztery listy adresowane do królewskiego kaznodziei: z 13 września 1577 roku (*Rzym, Ep. VII*, s. 56–73, k. D 4 v.–E 5), z 30 października 1577 roku (*Rzym, Ep. XIV*, s. 112–135, k. G 8 v.–I 4), z 1 października 1591 roku (*Ep. XXXII*, s. 368–371, k. Z 8 v.–Aa 2) oraz z 13 sierpnia 1592 (*Neapol, Ep. XLV*, s. 418–434, k. Dd v.–Ee v.). Cf. M. Korolko, *Jana Kochanowskiego*

[Niech Cię nie niepokoją obmowy leniwych ludzi, że powrócisz do cienia i kurzu; że uznasz, iż nie posiadasz żadnej swojej godności, żadnego rodu, żadnego uzasadnienia, aby bronić przed potomnymi [swego] dobrego imienia, a cokolwiek mogłaby Ci dać Fortuna królewskimi rękami, to nad to wszystko przedkładaj zajęcia literackie. Mógłbyś niepokoić się tymi pogłoskami, gdyby rozpowiadał je o Tobie Hozjusz, Kromer, Orzechowski, Powodowski, Górski, czy szczególnie miłujący Cię Kochanowski.]

Zapewnienie Reszki o sympatii, jaką darzy kapłana Kochanowski, a także inni wybitni przedstawiciele ówczesnej kultury literackiej, wśród których wyraźnie uprzywilejowane miejsce zajmuje wymieniony jako ostatni autor *Psalterza Dawidowego*, ma być dla niego źródłem pocieszenia i powodem do uzasadnionej dumy z własnych osiągnięć pisarskich.

Kolońską edycję mów kościelnych Sokołowskiego otwiera starannie przedrukowany w całości list papieża Grzegorza XIII, znającego reformatora kalendarza, pisany z Rzymu 12 maja 1584 roku do krakowskiego kanonika:

Accepimus pios et eruditos libros tuos de notis Ecclesiae Dei et versionem Orientalis Ecclesiae, cognovimus te non solum scribendo, sed concionibus etiam habendis, Christi gloriae catholicaeque eius religionis amplitudini inservire. Diligimus te hoc nomino plurimique facimus, pietatem tuam neque dubitamus quin pari semper studio versaturus sis in hoc negotio laudatissimo, fructuosissimo, divinae bonitati acceptissimo. Nihil igitur est, quod te hortemur, est autem multum, quod Deo gratias agamus, quodque virtuti tuae gratulemur⁴².

[Przyjmujemy Twoje pobożne i uczone księgi o znamionach Kościoła Bożego i opisie Kościoła wschodniego. Wiemy, że służysz chwale Chrystusa i wielkości Jego religii katolickiej nie tylko samym pisaniem, ale także wygłaszaniem kazań. Sprzyjamy Ci w tym zamiarze i jak najwyżej wynosimy Twoją pobożność, a także nie wątpimy, że dzięki niemal nieustannej gorliwości przysłużył się Bożej dobroci w tym najchwalebniejszym, najkorzystniejszym, najdostojniejszym przedsięwzięciu. Nie ma więc niczego, do czego Cię zachęcamy – jest zaś wiele [rzeczy], za które dziękujemy Bogu, a także cieszymy się z Twojej cnoty.]

Namiestnik Chrystusowy nie kryje wyrazów uznania dla teologiczno-apologetycznej twórczości Sokołowskiego, dzięki której stał

życiowy i sprawy. *Materiały, komentarze, przypuszczenia*, Warszawa 1985, s. 204–206; idem, *Materiały do dziejów twórczości Jana Kochanowskiego z lat 1551–1625*, Wrocław 1986, s. 68.

⁴² Soc. Orat. eccl., k. 2 r. 2 v. nlb. Cf. F. Bracha, *Nauka Stanisława Sokołowskiego o znamionach prawdziwego Kościoła*, „Nasza Przeszłość” 1947, s. 103–134.

się walczącym piórem obrońcą katolicyzmu. Prawdziwym zwieńczeniem działalności kaznodziei na polu polemiki z innowiercami było wydanie mów kościelnych w 1587 roku, powstałych w wyniku redakcji wygłoszonych niegdyś przez kapłana kazań, które zostały następnie rozbudowane, zwłaszcza w warstwie argumentacyjnej przez włączenie w ich obręb odpowiednich fragmentów z pism Ojców Kościoła. Poszczególne mowy kościelne uzyskały w ten sposób postać samodzielnych traktatów teologicznych, z których każdy stanowił szczegółowe omówienie konkretnego zagadnienia doktrynalnego. Sokołowski ostro i zdecydowanie występował w tych mowach przeciw błędom innowierców oraz wytrwale zwalczał szerzące się herezje, poddające niekiedy w wątpliwość podstawowe założenia teologiczne chrześcijaństwa. Apologia wiary katolickiej łączyła się tutaj z wykazywaniem nieścisłości teologii protestanckiej. Postępując konsekwentnie w ten sposób, Sokołowski stawał się gorliwym wykonawcą najważniejszych postanowień soboru trydenckiego (1545–1563), mającego przynieść wewnętrzną odnowę zachodniemu Kościołowi poprzez wprowadzenie niezbędnych reform.

Również kardynał Stanisław Hozjusz pisał z uznaniem o kaznodziejskiej działalności Sokołowskiego w liście z 27 marca 1579 roku, adresowanym do Stefana Batorego:

Legi, quas coram Maiestate Vestra duas conciones habuit vir pius et doctus, quas ardens quidam ab eo communis patriae nostrae conservandae zelus extorsit, Stanislaus Socolovius. Quem quod Maiestas Vestra hoc, in aula sua, munere fungi prae caeteris voluit, iudicium hoc illius non possum non vehementer probare. Quamvis enim vivam illius vocem non audierim, quae multo plus habere solet energiae, tamen et haec, quam litteris ille mandavit, oratio, vita quadam sua non videtur esse destituta. Proximo superiore anno miseram Vestrae Maiestati prophetam Isaiaem Tulliane loquentem et ut inter preces quas e lecto surgens, ad Deum fundere consuevit, unam aut alteram paginam in eo libro legeret, sum hortatus⁴³.

[Przeczytałem dwa kazania, które wygłosił w obecności Waszej Wysokości Stanisław Sokołowski, mąż pobożny i uczony, które podyktował mi jakiś gorliwy zapał ocalenia tej naszej wspólnej ojczyzny. Nie mogę gorąco nie poprzeć tej decyzji, że Wasza Wysokość zechciała, aby sprawował on urząd [kaznodziei] na dworze, a nie inni. Nawet jeśli nie słyszałem jego żywego głosu, który posiada

⁴³ Soc. Orat. eccl., k. 3 r.–3 v. nlb.

zwykle o wiele więcej mocy, to jednak i ta mowa, którą zapisał, nie wydaje się być pozbawiona jakiegoś życia. Przesłałem Waszej Wysokości w zeszłym roku proroka Izajasza przemawiającego stylem Cycerona i zachęcałem, abyś wstając z łóżka, czytał między modlitwami, które zanosisz do Boga, jedną albo dwie strony w tej książce.]

Autor *Confessio fidei catholicae christianae*, gratulując władcy wyboru kaznodziei nadwornego, wypowiada się o Sokołowskim z najwyższym uznaniem. Jak sam przyznaje, nie miał okazji słuchać kazań głoszonych przez kapłana⁴⁴, ale czytał zbiór dwóch mów kościelnych Sokołowskiego wydanych we Lwowie w 1578 roku pod tytułem *Conciones duae, altera de vestitu haereticorum et fructu haereseon, altera de causis supremi excidii Hierosolymitani*⁴⁵. W przerażający obraz upadającej Jerozolimy wpisał kaznodzieja wiele aluzji do sytuacji w ówczesnej Rzeczpospolitej, dzięki czemu nappełnił poruszonych słuchaczy troską o los ojczyzny. W tolerancji wobec innowierców widział niebezpieczeństwo poważnego naruszenia porządku państwowego. Tekst, o którym wspomina Hozjusz w zakończeniu cytowanego fragmentu, to dzieło zaprzyjaźnionego z nim portugalskiego humanisty⁴⁶ Jerónima Osória, łacińska parafraza Księgi Izajasza, *Paraphrasis in Isaiam libri quinque*, wydana w Bolonii w 1577 roku

⁴⁴ Okazję taką miał nuncjusz Giovanni Andrea Caligari, który w liście z 4 XII 1579 r. pisał: „Stanislao Socolovio, preposito di S. Floriano di Cracovia, predicatore del Re, è uno de’ migliori et più catholici huomini di questo Regno. Domenica alli 29 et lunedì alli 30 che fu il giorno di S. Andrea, in presenza del Re et della Regina, di tutti li vescovi, senato et corte, fece due prediche, delle [più] belle che io habbia sentito mai in vita mia et riprese tanto acerbamente li vitii, non perdonando nè al Re, nè alli vescovi, nè al senato, che specificò le simonie spirituali et temporalì, le compre de’ vescovati, le vendite de’ voti nell’ interegni, la negligenza, irreligione et avaritia de’ vescovi, de’ canonici, de’ curati, le provisioni annue che pagano alcuni vescovi agli heretici per paura, il contempto dell’ espurgare l’ heresie, con tanto spirito et vehemenza, che non può fare che non habbia intenerito il core di qualche uno”, MPV, t. IV, s. 334.

⁴⁵ Kazanie o upadku Jerozolimy ukazało się następnie pod tytułem *Excidium Hierosolymitanum, sive de causis ultimi excidii urbis illius*, Ad Serenissimum Stephanum, Poloniae regem, Stanislai Socolovii concio, Cracoviae: in officina Lazari, Anno Domini 1580. Zostało także przedrukowane w edycji siedmiu mów kościelnych z 1587 roku jako trzecie kazanie *De causis ultimi excidii Hierosolymitani*, cf. *Soc. Orat. eccl.*, s. 175–224.

⁴⁶ Cf. L. Bourdon, *Jeronimo Osorio et Stanislas Hosius d’après leur correspondance: 1565–1578*, Coimbra 1956 oraz J. Starnawski, *Odrodzenie: czasy – ludzie – książki*, Łódź 1991, s. 74.

(II wyd. Kolonia 1579). Hozjusz jako zwolennik naśladowania stylu Arpinaty w prozie kaznodziejskiej, polecający polskiemu władcy lekturę tekstu „portugalskiego Cycerona”, dzięki swemu ogromnemu autorytetowi wpłynął na kształt realizacji programu reformacji katolickiej w Rzeczypospolitej. W rozległym nurcie wizji Hozjańskiej odnowy Kościoła, która przewidywała obronę integralności doktryny chrześcijańskiej przed krytyką ze strony przedstawicieli protestantyzmu, a która polegała na nieustannym odwoływaniu się do niepodważalnego autorytetu Pisma Świętego, jego wykładni przyjętej przez Kościół oraz najważniejszych tekstów patrystycznych, znalazł się także kaznodzieja Stefana Batorego.

Od 1562 roku Sokołowski⁴⁷ jako *docent extraneus* objaśniał na Wydziale *Artium* Akademii Krakowskiej znane w niemal całej Europie dzieła nadwornego medyka Henryka VIII, Thomasa Linacre'a⁴⁸, autora podręczników do nauki języka łacińskiego, *Rudimenta grammatices, De emendanda structura Latini sermonis* (1524) oraz *Grammatices brevis et perspicua per quaestiones et tabulas explicatio*. Karierę uniwersytecką rozpoczął zatem od zajęć z gramatyki, której poznanie stanowiło niezbędny etap w dalszym kształceniu, obejmującym wykłady z retoryki i dialektyki. Starannie wykształcony w języku łacińskim i greckim⁴⁹, zajmował się następnie komentowaniem pism

⁴⁷ Sokołowski wpisał się w poczet studentów Akademii Krakowskiej w 1559 r. za rektoratu Marcina Krokiera z Krakowa jako *Stanislaus Stanislai, civitatis Cracoviensis* (Cf. *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. III, Kraków 1904, s. 33). Na przełomie 1559 i 1560 r. wyjechał do Wittenbergi, gdzie przez jakiś czas uczęszczał na wykłady Filipa Melanchtona (1497–1560). W tym okresie interesował się szczególnie ideami głoszonymi przez Erazma z Rotterdamu. Cf. H. Barycz, *Z zaścianka na Parnas...*, op. cit., s. 178.

⁴⁸ Cf. J. N. Johnson, *The Life of Thomas Linacre*, London 1835. Thomas Linacre (*Thoma Linacrus*, ok. 1460–1524) znany był wówczas dzięki przekładom na język Cycerona niemal całości pism Galena. Erazm miał utrzymywać, że łacina autora tłumaczeń przewyższa swą wytwornością język oryginału (grekę Galena). Razem z Williamem Grocynem (ok. 1446–1519), który jako pierwszy z angielskich humanistów prowadził wykłady z języka greckiego, Linacre przyczynił się do ożywienia na Wyspach Brytyjskich zainteresowania literaturą i kulturą starożytnej Grecji.

⁴⁹ Sokołowski powiększył księgozbiór Kolegium Większego o m.in. *Opuscula Sancti Hieronymi varia* (informacja o darczyńcy: R[everendus] D[ominus] Stanislaus Socolovius hunc librum bibliothecae Maioris Colegii legavit, BJ sygn. 428)

moralnych i dzieł Cycerona dotyczących sztuki wymowy, a także wykładami związanymi z ważniejszymi traktatami Arystotelesa oraz św. Alberta Wielkiego, których znajomość stanowiła podstawę dla zgłębiania teologii. Zajęcia te prowadził na Wydziale Filozoficznym w latach 1565–1571. Wyjazd do Włoch stał się dla niego szansą na uzupełnienie wykształcenia. W trakcie pobytu w Rzymie rozpoczął studia teologiczne, być może w Wiecznym Mieście przyjął także święcenia kapłańskie. W Bolonii uzyskał doktorat z teologii (16 V 1575) i po krótkim pobycie w Padwie, od dłuższego czasu nieustannie wzywany przez władze Akademii Krakowskiej do powrotu, znów znalazł się w Krakowie. Z nieznanых dotychczas przyczyn nie otrzymał jednak potwierdzenia otrzymanego dyplomu na Wydziale Teologicznym i dlatego powrócił do wykładów z filozofii. Za ironię losu można uznać fakt, że ten, który podpisywał swoje dzieła określeniem *theologus regius*, korespondującym z epitetem *Theologus*, tradycyjnie przypisywanym św. Grzegorzowi z Nazjanzu, autorowi najbardziej cenionemu przez kapłana, nigdy nie mógł nauczać na uniwersytecie teologii. Rok później Sokołowski spotkał na swej drodze nowego monarchę Polski, który obdarzył go zaufaniem i powierzył mu funkcję nadwornego kaznodziei, zmuszającą przynajmniej do tymczasowego zawieszenia działalności naukowej i dydaktycznej.

Pogarszający się od dłuższego czasu stan zdrowia królewskiego kaznodziei, nieustannie towarzyszącego władcy podczas licznych wypraw wojennych, zmusił go do złożenia prośby o zwolnienie ze sprawowanego urzędu. Batory odniósł się do niej przychylnie, a jednocześnie w dowód uznania dla dotychczasowej posługi kapłańskiej Sokołowskiego, zezwolił na zachowanie przez niego tytułu *concionator regius*, chociaż funkcję tę pełnił *de facto* Marcin Laterna, jezuita i wykładowca retoryki w Akademii Wileńskiej, kapelan obozowy hetmana wielkiego koronnego Mikołaja Mieleckiego. Sokołowski powrócił zatem do Krakowa, gdzie od 1579 roku posiadał prepozyturę św. Floriana. Jako kanonik krakowski zamieszkał w przyznany mu

oraz *Orationes duae Sancti Ioannis Chrisostomi Graece scriptae* (inskrypcja na okładce: Pro usu professoris litterarum Graecarum, olim D[omini] Stanislai Socolovii, S[anctae] Theologiae d[octoris], canonicis Cracoviensis, qui commentarium scribens in nunc dimitte servum tuum, Domine, ex hac vita decessit, BJ sygn. 2528).

przez kapitułę domu na ulicy Poselskiej, a później Kanoniczej. Teraz dopiero mógł bez przeszkód zająć się pracą naukową, na którą nie znajdował dotychczas dostatecznie dużo czasu. Utrzymywał w tym okresie ożywione kontakty z Akademią, w której prowadził wykłady z retoryki i filozofii, a w gronie jego wychowanków, podziwiających rozległą wiedzę swego mistrza w zakresie sztuki wymowy i doskonałe opanowanie przez niego języka greckiego, znaleźli się między innymi wspomniany już Szymon Szymonowicz⁵⁰ ze Lwowa oraz Andrzeja Schoen z Głogowa.

Kilka słów na temat pierwszego z wybitnych uczniów Sokołowskiego. W 1586 roku ukazała się w Krakowie poetycka konsolacja Szymonowicza dedykowana jego nauczycielowi, a zatytułowana *Nenia funebris ad Stanislaum Socolovium, theologum regium, de morte Iacobii Gorscii, theologi et iurisconsulti*⁵¹. Epicedium powstało z całą pewnością po 17 VI 1585 (data śmierci Górskiego) i stanowi regularny układ ośmiu triad (strofa – antystrofa – epoda). Opis tej struktury, naśladowującej budowę epinikiów Pindara i pieśni chóru z tragedii Eurypidesa, musi zostać wzbogacony o jeden szczegół, który umknął uwadze dotychczasowych badaczy tekstu Szymonowicza. Otóż każdy element tworzący triadę posiada dwanaście wersów z wyjątkiem epody IV, która liczy ich jedenaście. Jak zauważył Tadeusz Sinko⁵², *imitatio Pindari*, która stała się znakiem rozpoznawczym łacińskiej twórczości Szymonowicza, koncentrowała się głównie wokół naśladowania sposobu poetyckiego obrazowania Pindara (przykładowo w posługiwaniu się słownictwem i porównaniami zaczerpniętymi ze

⁵⁰ Sokołowski przedstawił swego wychowanka kanclerzowi Janowi Zamojskiemu, poszukującemu po nagłej śmierci Kochanowskiego (22 VIII 1584) wykształconych współpracowników, a przede wszystkim zaufanej osoby, której mógłby powierzyć pracę nad utworzeniem w Zamościu Akademii, otwartej ostatecznie 15 marca 1595 r. Szymonowicz odpowiedzialny był za pozyskanie cenionych profesorów, którzy zgodziliby się prowadzić zajęcia w nowoutworzonej uczelni. Był to dopiero początek jego kariery na dworze zamożnego i wpływowego kanclerza. Cf. S. Grzybowski, *Jan Zamojski*, Warszawa 1994, s. 263–264.

⁵¹ Cf. Głębińska 2001, s. 20–40.

⁵² T. Sinko, „Pindarus Polonus”. *Rzecz o łacińskich odach Szymonowicza*, [w:] idem, *Antyk w literaturze polskiej. Prace komparatystyczne*, wybór i oprac. T. Bieńkowski, wstęp S. Stabryła, Warszawa 1988, s. 243.

sztuki medycznej czy tendencji do zamykania opisu danego zjawiska przez wprowadzenie związłego wyrażenia gnomicznego), a nie usiłowania odtworzenia na gruncie języka łacińskiego skomplikowanych i wyszukanych układów stóp metrycznych, jakie stosował tebański poeta. Przyjrzyjmy się epicedium Szymonowica z perspektywy funkcjonalności wybranych toposów. Początek tekstu (strofa I) wyznacza tradycyjna topika charakterystyczna dla otwierania tekstów konsolacyjnych, która sprowadza się do przyznania przez autora do całkowitej bezsilności wobec pozornej – jak się później okaże, gdyż Górski jaśniej spośród gwiazd – wszechmocy śmierci, która w niwecz obraca ludzkie starania, by przeciwstawić się jej destrukcyjnej sile. Odpowiednikami mitu, jaki bardzo często pojawia się w pieśniach Pindara sławiących olimpijskich zwycięzców, stają się u Szymonowica krótkie narracje liryczne, osnute wokół łatwo rozpoznawalnych dla czytelnika aluzji i kryptocytatów. I tak w pierwszej triadzie odnajdziemy czytelne nawiązanie do opowieści o wskrzeszeniu Łazarza, które ilustruje tezę o ludzkiej bezradności wobec śmierci. Po krótkim intermedium w postaci poetyckiej dygresji o marności, którą naznaczone jest istnienie człowieka, następuje liryczna narracja o Platońsko-Augustiańskiej proveniencji o duszy-lwicy skazanej na zamknięcie w więzieniu ciała. Centralne miejsce pośród tych poetyckich opowieści zajmuje paralela, jaką poeta przeprowadza między uczuciem braterstwa łączącym Sokołowskiego i Górskiego a przyjaźnią dwóch Ojców Kościoła. Mowa o Grzegorz z Nazjanzu, szczerze poruszonym i zasmuconym na wieść o śmierci swego serdecznego przyjaciela z czasów studiów w Atenach, Bazylego Wielkiego, biskupa Cezarei. Rewokację tę wprowadza apostrofa do miłości (*caritas*), która otwiera strofę IV. Przyjaźń Sokołowskiego z Górskim obrazuje zaś tradycyjna metaforyka wykorzystywana w mówieniu o uczuciu braterskiej miłości, ożywionej wyjątkową wspólnotą myśli i działań. Realizuje się ona w sekwencji figur, za pomocą których próbuje się opisać rozmaite odcienie przyjaźni – dwa dęby o złączonych korzeniach (epoda V), dwie skały przeciwstawiające się wzbudzonym morskim odmętom (strofa VII) i wreszcie dwie gwiazdy (antystrofa IV), które światłem swej mądrości oświeciły spowitą

w ciemności ziemię. W zakończeniu epicedium Szymonowic umiejętnie łączy topikę deprecjacji własnej poezji, która w ułomny oraz niewystarczający sposób usiłuje przynieść pocieszenie pogrążonemu w smutku Sokołowskiemu z toposem niewyraźności, który można opisać za pomocą łacińskiej frazy *verba non invenio* („nie znajduję słów”). Podkreśla on nieprzystawalność i asymetrię pomiędzy sferą słów a rzeczywistością, okazującą się niemal zawsze o wiele bardziej złożoną i wewnętrznie zróżnicowaną niż można byłoby pomyśleć, a co dopiero adekwatnie i precyzyjnie opisać ją w ludzkim języku.

W następnym roku (1587) ukazała się w Krakowie znana tragedia Szymonowica *Castus Ioseph* opatrzona dedykacją dla swego nauczyciela:

D[omino] Stanislao Socolovio, theologo regio, venerabili miraculo ingenii et litterarum, venerabili virtute et moribus, patri suo in Christo. Simon Simonides Leopoliensis lib[ens] mer[ito] dedicavit⁵³.

[Księdzu Stanisławowi Sokołowskiemu, teologowi królewskiemu, czcigodnemu z powodu zdumiewającego talentu i uczoności, jeszcze bardziej czcigodnemu ze względu na cnotę i obyczaje, memu ojcu w Chrystusie. Szymon Szymonowicz ze Lwowa chętnie i zasłużenie ofiarował.]

Tytuł dramatu Szymonowica bezpośrednio nawiązywał do wydanego przez Sokołowskiego rok wcześniej zbioru pięciu rozmyślań o Męce Pańskiej, ofiarowanego biskupowi kujawskiemu, Hieronimowi Rozdrażewskiemu. Powstały one prawdopodobnie w oparciu o kazania wygłoszone na królewskim dworze w czasie trwania Wielkiego Postu i ukazały się pod charakterystycznym tytułem: *Iustus Ioseph, sive in Iesu Christi Domini nostri mortem et passionem, Stanislai Socolovii, Sereniss[imi] Stephani, Regis Poloniae, Theologi, Meditationes, in quibus non magis Iudaica perfidia, quam ariana refutatur impietas*⁵⁴. Ewidentne

⁵³ *Simonis Simonidae Castus Ioseph, Cracoviae: in officina Lazari. A[nno] D[omini] M. D. LXXXVII, k. A v.*

⁵⁴ *Iustus Ioseph, sive in Iesu Christi Domini nostri mortem et passionem, Stanislai Socolovii, Sereniss[imi] Stephani, Regis Poloniae, Theologi, Meditationes, in quibus non magis Iudaica perfidia, quam ariana refutatur impietas, Cracoviae: in officina Lazari, Anno Domini 1586.* Tekst ten został przetłumaczony na język polski przez Jana Bogusławskiego i wydany w Krakowie w Drukarni Łazarzowej w 1596 r. pod tytułem *Sprawiedliwy Józef albo o męce i śmierci Pana naszego Jezusa Krystusa rozmyślenia, w których się tak wiele żydowska niewierność, jako też ariańska bezbożność przekonywa i wytyka.*

zależności intertekstualne pomiędzy tymi dwoma utworami – rozmaite filiacje i konwergencje wynikające z tej samej inspiracji, biblijnej historii Józefa, Rdz 37–50⁵⁵ – nie doczekały się jak dotąd należytego oraz wyczerpującego opracowania naukowego. Cenne uwagi Ewy Jolanty Głębackiej należy potraktować jako przyczynek do prowadzenia dalszych, bardziej szczegółowych analiz filologicznych. Jej hipoteza, że dzieło *Iustus Ioseph* stanowi medytacje wielkopiątkowe, wydaje się nie znajdować potwierdzenia w tekście, który rozpoczyna się od zwrotu do władcy, aby jako pierwszy zechciał przyjąć na swoją głowę popiół na znak rozpoczęcia postu. Poza tym rozpamiętywanie męki Pańskiej nie ogranicza się wyłącznie do liturgii Wielkiego Piątku, ale wielokrotnie pojawia się w czasie wielkopostnych nabożeństw. Na tle rozmaitych tekstowych zależności można dostrzec istotne różnice między tymi dwoma tekstami. W cyklu medytacji pasywnych Sokołowski wydobywa z bogatej w sensy ukryte historii patriarchy jeden konkretny epizod, aby uczynić go przedmiotem wielokierunkowej lektury alegorycznej. Przywołuje opowieść o tym, jak bracia Józefa sprzedali go za dwadzieścia sztuk srebra udającym się do Egiptu Izmaelitom (Rdz 37, 28). Tę dobrze znaną historię biblijną przypomina się wiernym w czasie liturgii Słowa Bożego, przewidzianej na piątek, w drugim tygodniu Wielkiego Postu. Kaznodzieja rozpatruje ją w kategoriach prefiguracji losów Chrystusa zdradzonego przez swego ucznia (interpretacja typologiczna postaci Józefa). Sokołowski

⁵⁵ Tę zależność dostrzegł tłumacz dramatu Szymonowica na język polski, Szymon Gosławski, który pisał w przedmowie: „Józef, z Egipskiego kraju wyszedzszy [...] i do Polski przyszedł. Do Polski, mówię, ludu, wedle mniemania zagórnych, grubego. Ten [...] w szaty nowe, jemu przystojne, nie jedne, ale dwoje tak go przyodział, ubrał, i ozdobił. [...] Pierwsze spodnia od onego, wzrostem po prawdzie małego, i to garbaciuchnego, ale w naukę, w rozum, w wymowę, i głębokością piśma wielkiego, Stanisława Sokołowskiego, kanonika krakowskiego. Szatą – mówię – skrytą, niewidoczną, subtelną, przysposobienia duchowego do szaty i sukienki onej Józefa niewinnego, Króla Wiecznego, Pana Naszego. Druga, z tegoż powodu zwierzchnia, wedle cnót i wedle żywota, wedle przygód od onego, choć w godność, nie wiem, by podlejszego, żywota, wiem, podobnego, Symon Symonides, Muzom kochanego”, cyt. za: Głębacka 2001, s. 39. Cf. także D. Chemperek, „*Spodnie szaty*” Sielanek Szymona Szymonowica. *Idee kontrreformacji*, [w:] *Świt i zmierzch baroku*, pod red. M. Hanusiewicz, J. Dąbkowskiej i A. Karpińskiego, Lublin 2002, s. 199–215.

pozwala sobie nawet na odejście od literalnego przekazu Księgi Rodzaju i celowo zamienia wspomnianą kwotę na trzydzieści srebrników, aby jeszcze bardziej uwydatnić paralelizm losów Józefa oraz Jezusa (*noster Ioseph*)⁵⁶. Autor opiera się głównie na komentarzach do *Genesis* sporządzonych przez św. Leona Wielkiego, pragnie zaś pokazać, że życie oraz postępowanie ukochanego syna Jakuba świadczy o doskonałej realizacji cnoty sprawiedliwości (*iustitia*). Nieco inaczej wygląda historia biblijnego patriarchy w ujęciu Szymonowica, korzystającego z kolei z komentarzy do Księgi Rodzaju, przygotowanych przez Izzydora z Sewilli. Twórca tragedii humanistycznej skupia się na rekonstrukcji pobytu Józefa na dworze urzędnika faraona imieniem Potifar (w dramacie Szymonowica występuje on jako Faetifer), którego przełomowym momentem stało się bezpodstawne oskarżenie – na podstawie płaszcza zerwanego z młodzieńca przez małżonkę Potifara – o usiłowanie gwałtu na jego żonie, zakończone wtrąceniem Józefa do więzienia (Rdz 39, 1–20). Księga Rodzaju nie wymienia imienia podstępnej kusicielki, zaś autor tragedii określa ją jako Iempsar. Postać ta przejmując wiele cech Fedry z dramatu Seneki, naśladującego z kolei Eurypidesa (Ἰππόλυτος). Walczący z pokusami Józef (biblijny odpowiednik Hipolita) okazuje się w ujęciu Szymonowica personifikacją duchowej czystości oraz moralnej nieskazitelności (*castitas*). Każdy ze wspomnianych autorów ukazuje zatem osobę biblijnego patriarchy z nieco odmiennej perspektywy, którą wyznacza doskonałe urzeczywistnienie w swoim życiu konkretnej cnoty, czyniące z bohatera godny zalecenia wzór postępowania.

⁵⁶ Cf. *Soc. Iust. Ios.*, k. F 2 v., s. 31: „Captus est et circumventus atque ligatus in illa die Ioseph a fratribus, capitur atque ligatur et in hac noster Ioseph, Christus Dominus, a gente et carne sua; iudicatus est ille, iudicatur et hic; traditus est in manus alienorum, traditur et iste; iniquo aere venditus, venditur et hic; angustiatu est, angustiatu et noster; vestis illius scisa et sanguine conspersa, praesentata est patri; laceratur itidem atque praesentatur et huius, haec ipsa foede conscisa et sanguine conspersa, in odorem suavitatis aeterno patri eius humanitas; dictus est ille salvator universae terrae Aegypti, factus est hic per mortem et passionem suam salvatorem totius mundi”.

2.2. Chrześcijańska czy kościelna?

Uporządkujmy epitety wymagające zazwyczaj dookreślenia znaczeniowego, które najczęściej pojawiają się w kontekście sztuki wymowy rozpatrywanej z punktu widzenia tradycji chrześcijańskiej (*traditio christiana*). W długotrwałym procesie definiowania własnej tożsamości wobec wcześniejszych od niej kultur, które pojawiły się w basenie Morza Śródziemnego (*traditio iudaica et pagana*), a przede wszystkim wypracowanych przez nie idei, także jej przedstawiciele musieli zająć stanowisko w sprawie filozofii i retoryki. Doszło do tego w toku modyfikującej recepcji, by posłużyć się określeniem Wenera Beierwaltesa⁵⁷, sprawiającej, że zetknięcie się zróżnicowanych elementów prowadzi do wytworzenia w pełni autonomicznej formy myślenia. W apologetycznym tekście *De praescriptione haereticorum*, nawróconego na wiarę katolicką Tertuliana, kategorycznie przeciwstawia on filozofię oraz chrześcijaństwo:

Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat *Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum* (Sap. 1, 1). Viderint, qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse, quod ultra credere debeamus...

[Cóż wspólnego Atenom i Jerozolimie? Cóż Akademii i Kościołowi? Co herezykom i chrześcijanom? Nasza nauka płynie z portyku Salomona, który sam nauczał, by szukać Pana w prostocie serca (Mdr 1, 1). Tam niech patrzą ci, co woleliby chrześcijaństwo stoickie, platońskie bądź dialektyczne. Nam niepotrzebna ciekawość – po Chrystusie, ani badawcze poszukiwanie – po Ewangelii. Skoro wierzymy, nie chcemy wierzyć w nic ponad to. Właśnie w to najpierw wierzymy, że nie ma nic, w co byśmy ponad to [scil. ponad Ewangelię] musieli wierzyć]⁵⁸.

Interesująco przedstawia się retoryka cytowanego wystąpienia, w którym daremnie możemy poszukiwać jakichkolwiek argumentów, przemawiających za uznaniem głoszonej przez Tertuliana tezy. Tytułowa *praescriptio*, czyli sformułowanie zarzutów, odnosi się do

⁵⁷ W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty 2003, s. 7.

⁵⁸ Tertulian, *De praescriptione haereticorum* VII. 9, przeł. P. Domański, cyt. za: W. Beierwaltes, *Platonizm...*, op. cit., s. 3.

jednej z odmian mowy sądowej, której podstawowym celem pozostaje natychmiastowa dyskredytacja oskarżonego, połączona z pozbawieniem go prawa do obrony (*sine retractatu doctrinarum*). Tekst Tertuliana staje się w ten sposób rodzajem wyznania, które można przyjąć bądź odrzucić, gdyż prezentuje się w nim dwie skrajne możliwości, pomiędzy którymi nie ma żadnych elementów pośrednich, dzięki czemu powstaje radykalna opozycja. *Tertium non datur*. Dalsze dzieje chrześcijaństwa pokazują, że propozycja Tertuliana i jego myśl filozoficzna, którą można zamknąć w przypisywanej mu maksymie „wierzę, gdyż to niedorzeczność” (*credo, quia absurdum est*), chociaż odegrała wraz z całym nurtem apologetycznym ważną rolę w rozwoju *christianitatis*, gdyż pojęciowym spekulacjom Greków przeciwstawiła mądrość pochodzącą z Objawienia, to bardzo szybko została zastąpiona formułą wyartykułowaną dopiero przez św. Anzelma, biskupa Canterbury, mówiącą o wierze poszukującej zrozumienia (*fides quaerens intellectum*), antycypowaną już w pismach Orygenesisa i św. Augustyna. W słynnym liście XXII św. Hieronima, znanym również pod tytułem *De virginitate servanda*, pisanym do Eustochium, córki rzymskiej arystokratki, św. Pauli, a stanowiącym zachętę (*exhortatio*) do wstąpienia na drogę ascetycznego życia mniszki, odnajdziemy fragment, w którym wątpliwości Tertuliana zostały przeniesione na literaturę:

Quae enim communicatio luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial? (2 Cor. 6, 14). Quid facit cum Psalterio Horatius? cum Evangeliiis Maro? cum Apostolo Cicero?

[Cóż ma wspólnego jednak światło z ciemnością? Albo jakaż jest wspólnota Chrystusa z Belialem? (2 Kor 6, 14–15). Cóż ma wspólnego Horacy z Psalterzem, Maro z Ewangeliami, Cyceon z Apostołem?⁵⁹]

Wczesnochrześcijańscy pisarze zapoczątkowali proces reinterpretacji dotychczasowego dorobku kulturowego, w ramach którego pojęcia zapożyczone ze słownika greckiej metafizyki pozwoliły na dyskusję między samymi wyznawcami Chrystusa nad podstawowymi artykułami wiary, a rzymska literatura, a tym samym poetyka

⁵⁹ PL 22, col. 416, św. Hieronim, *Listy do Eustochium*, przeł., wstęp i oprac. B. Degórski, Kraków 2004, s. 163.

i retoryka, dostarczyły niezbędnych wzorców komponowania wypowiedzi, w dalszej zaś perspektywie umożliwiła włączenie teorii wymowy do refleksji nad głoszeniem Słowa Bożego. Sokołowski podąża tutaj śladem dwóch Ojców Kościoła. Przywołuje słynną mowę świętego Bazylego, zatytułowaną *Προς τους νέους, όπως αν εξ ελληνικών ωφελοίντο λόγων* (*Do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich*)⁶⁰, uważnie czytana i komentowana w czasach średniowiecza, a w 1410 roku przełożoną raz jeszcze na łacinę przez Leonarda Bruniego. Biskup Cezarei zaleca w niej, by z dzieł autorów pogańskich starannie wybierać tylko te rzeczy, które będą przydatne dla lepszego rozumienia Biblii oraz uczciwego życia. W czasie studiowania literatury i filozofii pogańskiej trzeba zdaniem Bazylego naśladować Odyseusza, który rozkazał swoim towarzyszom zatkać sobie uszy woskiem, by pozostać głuchym na śpiew Syren (alegoryczna interpretacja dobrze znanego fragmentu z XII księgi *Odysei*)⁶¹. Sens zreinterpretowanej opowieści mitycznej jest oczywisty. Studiujący młodzieniec (chrześcijański Odyseusz) powinien odrzucić w pogańskich pismach wszystko to, czego nie może naśladować w swoim życiu (śpiew Syren), jeśli ma być ono zgodne z nauką Chrystusa. Drugim przewodnikiem Sokołowskiego jest św. Hieronim, który w liście do rzymskiego mówcy Magnusa (*Ep.* 70. 2), podejmuje alegoryczną interpretację nakazu zapisanego w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 21, 10), głoszącego konieczność zgolenia włosów i brwi oraz obcięcia paznokci kobiecie, pojętej w niewolę przez Izraelitów. Dopiero bowiem wtedy będzie ją można pojąć za żonę. Kobieta ta w alegorycznej wykładni świętego

⁶⁰ Cf. Bazyli Wielki, *Wybór homilii i kazań*, przeł. i oprac. T. Sinko, Kraków 1947, s. 213–230.

⁶¹ *Ibidem*, s. 216: „Najpierw tedy nie na wszystkie po porządku słowa poetów (aby od tego zacząć) trzeba zwracać uwagę, jako że są one różnego rodzaju; lecz kiedy opowiadają o czynach albo mowach dobrych mężów, należy ich kochać i naśladować i jak najusilniej się starać zostać takimi; gdy zaś przejdą do złych mężów, należy unikać tego naśladowania, zatkawszy sobie uszy, nie inaczej, jak według opowiadania owych Odyseusz uniknął śpiewu Syren. Albowiem przyzwyczajanie się do złych mów jest poniekąd drogą do złych czynów. Dlatego z wielką czujnością należy strzec duszy, abyśmy przez rozkoszowanie się mowami nie przyjęli niepostrzeżenie czegoś gorszego, jak ci, którzy z miodem zażywają truciznę”.

Hieronima jest figurą filozofii i literatury pogańskiej, która dopiero po starannym oczyszczeniu, a więc odrzuceniu tego wszystkiego, co w niej niezgodne z nauczaniem Chrystusa, będzie mogła zostać włączona w obręb kultury chrześcijańskiej, a więc – jak powiada autor listu – „ze służebnicy i branki będzie podniesiona do godności Izraelitki”⁶².

W prowadzonych rozważaniach nad retoryką ujmowaną z punktu widzenia *christianitas*, odwołamy się do nieznacznie oddalonego czasowo od dialogu Sokołowskiego traktatu Erazma z Rotterdamu, nad którym pracował od 1523 roku, zamykającego długą listę dzieł „księcia humanistów”, a zatytułowanego *Ecclesiastae, sive de ratione concionandi libri quattuor*, znanego także jako *Ecclesiastes, sive concionator evangelicus*⁶³, wydanego ostatecznie w Bazylei w 1535 roku. Autor tego monumentalnego dzieła homiletycznego pisał w liście do biskupa krakowskiego Piotra Tomickiego z 31 sierpnia 1535 roku:

Sed acrius urgent, qui ex promissis velut obsignatis tabulis mecum agunt. Huius ordinis quum alia quaedam sunt, tum est *Ecclesiastes*, quem nunc damus serio, non serio promissum, idem passi quod solet quibusdam puellis accidere, quae per lulum recipiunt, quod cum dolore coguntur reddere. Quis sit operis genius futurus, meus certe genius a nullo argumento magis abhorruit. [...] *Ecclesiastae* volumen lubens ad te misissem, si quis voluisset sarcinam recipere, per negotiatores isthuc perferetur⁶⁴.

[Większy jeszcze nacisk wywierają ludzie, którzy domagają się książek, powołując się na obietnice, jakoby to były zastawne listy. Takie jest między innymi pochodzenie *Ecclesiastes*a. Ogłaszam to dzieło wraz z całą powagą, chociaż obiecałem je bez zastanowienia. Doświadczyłem więc tego, co przytrafia się niejednej dziewczynie, kiedy musi wśród bólów oddawać to, co przyjęła w czasie igraszek. Nie wiem, kim się okaże przyszły duch opiekuńczy książeczki, to tylko pewne, że mój własny Geniusz nigdy do żadnego tematu nie czuł większej

⁶² Św. Hieronim, *Listy*, przeł. J. Czuj, t. II, Warszawa 1953, s. 122. Cf. dłuższy fragment z tego listu – *Part. eccl. przyp.* [97].

⁶³ Korzystam z następującego wydania tego traktatu: *Desiderii Erasmi Roterdami Ecclesiastae, sive de ratione concionandi libri quattuor*, recensuit, in capita divisit, indice rerum ac verborum copiosissimo instruxit F. A. Klein, Lipsiae 1820 (dalej: *Erasm. Eccl.*).

⁶⁴ *Epistola MCCLXXXVII*, [w:] *Desiderii Erasmi Roterodami, Opera omnia*, Lugduni Batavorum 1703, 1511 B, 1513 D; Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, przeł. M. Cytowska, E. Jędrkiewicz, M. Mejor, wybór, wstęp i komentarze M. Cytowska, BN II 231, Wrocław-Warszawa-Kraków 1992, s. 437–438, 445 (przeł. M. Cytowska).

odrazy. [...] Posłałbym Ci bardzo chętnie tom *Ecclesiastes*a, gdyby ktoś zechciał zabrać taki bagaż. Może zawiozą go bankierzy udający się w tamte strony.]

Oto krótki przegląd poruszanych przez Erazma zagadnień, który pozwoli na zestawienie z problematyką dialogu krakowskiego kanonika: księga pierwsza traktuje o przymiotach doskonałego kaznodziei: godności (*dignitas*), czystości (*puritas*) oraz mądrości (*prudentia*), a także ukazuje wyjątkowość funkcji, do pełnienia której został powołany, dwie następne zawierają wskazania teoretyków wymowy, dialektyków oraz teologów pomocne w tworzeniu wystąpienia kościelnego, zaś ostania rozwija temat rozumienia Pisma Świętego, właściwego wyjaśniania zawartych w nim sensów oraz tworzenia argumentów w oparciu o zinterpretowane fragmenty Biblii, które później mogą zostać wykorzystane w konstruowaniu kazania (*sententiae ex Scripturae locis*). Księga ta posiada zatem charakter wykładu hermeneutyki biblijnej. Rozpocznijmy wobec tego od próby sprecyzowania znaczenia terminu retoryka kościelna (*rhetorica ecclesiastica*), który wydaje się posiadać najszersze pole semantyczne. Przywołanie w tym miejscu początku traktatu Erazma pozwoli na bezpośrednie wprowadzenie nas w problematykę terminologiczną:

Ecclesia Graecis est, quae Latinis contio, hoc est, populus evocatus ad audientium de republica negotiis. Nam qui multitudinem ad nugas convocant, ἄγύρται, circulatores et circumforanei vocantur, qui adversus rem publicam, seditiosi nominantur. Ἐκκλησιάζειν est apud contionem verba facere, ἐκκλησιαστής, qui publicitus orat apud multitudinem, quod munus apud ethnicos etiam semper et arduum imprimis et honorificum est habitum⁶⁵.

[Greckie słowo *ecclesia*, a w języku łacińskim *contio*, oznacza lud zwołany w celu słuchania o obowiązkach względem państwa. Albowiem ci, którzy zwołują tłum dla rzeczy niepoważnych, nazywani są szarlatanami (*ἄγύρται*), kuglarzami oraz objeżdżającymi targi, występujący zaś przeciw Rzeczypospolitej zwą się buntownikami. Słowo *ἐκκλησιάζειν* oznacza przemawiać wobec zgromadzenia, *ἐκκλησιαστής*, tego, kto publicznie przemawia w obecności tłumu, co wciąż uważa się za szczególnie trudny i zaszczytny obowiązek wśród pogan.]

Słowo *ἐκκλησία* oznaczało pierwotnie zgromadzenie obywateli greckiej polis (πόλις). W języku łacińskim odpowiednikiem znaczeniowym tego pojęcia pozostawał termin *concio*, który odnosił się do

⁶⁵ Erasm. *Eccl.*, s. 10.

zgromadzenia obywateli Rzymu, ale posiadającego często charakter nieformalnego posiedzenia. W czasach średniowiecza było ono nadal używane dla określenia zebrania mieszkańców danego miasta. Słowo to pojawia się także w tradycji hebrajskiej. Jak wiadomo, biblijna Księga Koheleta (hebr. *kahel* oznacza ‘gromadzić’) nie odsyła do imienia własnego, wskazującego jej prawdopodobnego autora, ale oznacza funkcję, czy też urząd mędrca przemawiającego publicznie na zebraniu (*kahal*), wypowiadającego wówczas starannie dobrane słowa (*kihel*), które wcześniej uważnie przesiewał, aby dopiero później z całą pieczołowitością zapisać je na zwoju papirusu⁶⁶. Tytuł tej starotestamentowej księgi został przełożony przez tłumaczy Septuaginty jako Εκκλησιαστής, a następnie przejął go św. Hieronim, oddając za pomocą łacińskiej kalki greckiego słowa w postaci *Ecclesiastes*, która jednocześnie zaczęła odtąd występować w roli alternatywnej wersji tytułu. Wspólnym sensem przejętym przez chrześcijaństwo, ale odpowiednio zinterpretowanym, do którego odsyłają wymienione znaczenia, jest zwrócenie uwagi na tworzenie się wspólnoty ludzi wokół spraw, dotyczących wszystkich poszczególnych członków danej społeczności. O ile w przypadku starożytnych Aten czy Rzymu omawiany termin dotyczył aktywnego uczestnictwa w życiu politycznym, o tyle dla pisarzy wczesnochrześcijańskich akcent został położony na aspekt zjednoczenia duchowego. W modlitwie zwanej arcykapłańską Chrystus zwraca się w Wieczerniku z prośbą do swego Ojca, „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17, 21; *ut omnes unum sint*)⁶⁷. Myśl tę podejmuje także oraz rozwija w swoich listach św. Paweł, wielokrotnie przywołując obraz Kościoła, mistycznej Oblubienicy Chrystusa, jako żywego organizmu, którego głową jest sam Zbawiciel (m. in. 1 Kor 12, 12–27; Rz 12, 5). W trzydzieści lat

⁶⁶ Cf. *Kohelet wraz komentarzem Meam loez*, tłum. *Księgi Koheleta* rabin S. Pecaric, tłum. komentarza U. Krawczyk, Kraków 2007, s. 65–67.

⁶⁷ Cf. J 17, 21–23: „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwalebę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowałeś”.

po męczeńskiej śmierci Apostoła Narodów, św. Klemens⁶⁸ pisze list, będący jednocześnie najstarszym zachowanym do naszych czasów tekstem literackim najwcześniejszej fazy w dziejach chrześcijaństwa, do mieszkańców Koryntu, podobnie jak niegdyś czynił to św. Paweł – a nawet z tych samych przyczyn: spory pomiędzy różnymi frakcjami w łonie korynckiej wspólnoty wiernych, a także rozbieżności w rozumieniu podstawowych artykułów wiary – aby przekonać ich, że tylko zgoda (ὁμόνοια) obywateli może zagwarantować przetrwanie oraz pomyślność państwa, w tym chrześcijańskiej gminy. Niezwykle użytecznym dla retorycznej argumentacji w takiej sytuacji okazuje się topos rozwijający przez uszczegółowienie opis alternatywnego rozwoju wydarzeń, dowodzący prawdziwości tezy, że wewnętrzna niezgoda zawsze prowadzi do upadku wielkich królestw oraz potężnych miast. Św. Klemens nawiązuje ponadto do wykorzystanego przez św. Pawła obrazu organicznej jedności ludzkiego ciała, jaką tworzą jego poszczególne członki, będącego wstępem do znanego przesłania o chrześcijańskiej ἀγάπη, nazywanego nie całkiem słusznie hymnem o miłości (1 Kor 13, 1–13):

Głowa jest niczym bez nóg, podobnie nogi niczym bez głowy... ale wszystkie wspólnie oddychają (*conspirant*, πάντα συμπνεῖ) i są zjednoczone (σύγκρασις) we wzajemnym posłuszeństwie dla zachowania jedności całego ciała⁶⁹.

Czasownik συμπνεο odnosi się do posiadania tego samego ducha (πνεῦμα), który przenika i udziela ożywczego tchnienia całemu ciału. Jak przekonująco dowodzi Jaeger, słowo to wywodzi się z terminologii greckiej medycyny. Odnajdujemy je w rozprawie Hipokratesa Περὶ τροφῆς. Termin ten został następnie przejęty przez filozofię stoicką i użyty w charakterystyce natury ujmowanej jako φύσις, a więc uniwersum tego wszystkiego, co ożywione. Pojęcie zatem, które pierwotnie funkcjonowało w opisie fenomenu życia człowieka, rozpatrywanego z perspektywy harmonii pojedynczych członków ciała, uległo na przestrzeni wieków transpozycji na kwestie związane z organizacją

⁶⁸ Odwołuję się do analiz Listu św. Klemensa do Koryntian przeprowadzonych przez W. Jaegera, [w:] idem, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przeł., redakcja i wprowadzenie K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, *Wykład drugi*, s. 36–45.

⁶⁹ Cyt. za: W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, op. cit., s. 42.

ludzkiej społeczności. Okazało się ponadto niezwykle przydatne w ilustrowaniu wizji duchowej jedności Kościoła. W cytowanym fragmencie listu św. Klemensa pojawia się również idea zjednoczenia (σύγκρασις), akcentująca wzajemne przenikanie się elementów tworzących pewną zamkniętą całość. Integracja tego typu nie ogranicza się w ten sposób wyłącznie do ich prostego zbliżenia do siebie (κρᾶσις), które cechuje się zawężonym zasięgiem obustronnego oddziaływania i prowadzi w konsekwencji do wykluczenia możliwości infiltracji. Omawiany list biskupa Rzymu tworzy także podstawy dla wypracowania określonego wzorca porządku chrześcijańskiego (*ordo christianus*), przewidującego dla każdego członka wspólnoty odpowiednie dla niego miejsce oraz wyznaczającego mu właściwy sposób współdziałania, adekwatny do jego indywidualnych zdolności.

Po krótkim zarysowaniu pola konotacji terminu *ecclesia* powróćmy do traktatu Erazma, w którym precyzuje on znaczenie tytułowego eklezjasty:

Quemadmodum autem duplex est politia, prophana, quam quidam externam malunt appellare, quod inter christianos Deo consecratos non conveniat quidquam esse prophanum et sacra, quam ecclesiasticam hodie vocant, ita sunt duplices ecclesiastae, prophani, qui principum leges ac magistratuum constitutiones proferunt suadentque plebi et sacri, qui summi principis edicta, promissa ac voluntatem exponunt suadentque promiscuae multitudini⁷⁰.

[Jak zaś dwojaki jest sposób urzędzenia państwa, świecki, który niektórzy wolą nazywać zewnętrznym, gdyż wśród chrześcijan poświęconych Bogu nie przystoi, aby coś było świeckie, oraz święty, który obecnie nazywają kościelnym, tak dwojakiego rodzaju są eklezjaści – świeccy, którzy ogłaszają prawa książąt oraz rozporządzenia urzędników i doradzają ludowi, a także święci, którzy objaśniają nakazy, obietnice oraz wolę Najwyższego Władcy i doradzają zwyczajnemu ludowi.]

Jak już wcześniej ustaliliśmy, pierwotne a jednocześnie najszersze znaczenie słowa *ecclesiasta* odnosi się do każdej osoby, która zabiera publicznie głos na zgromadzeniu, tak więc pojęcie to obejmuje swym zasięgiem rozmaitych mówców politycznych, urzędników kancelarii królewskich, obwieszczających rozporządzenia władcy, a wreszcie kapłanów głoszących Słowo Boże. O ile przeprowadzenie

⁷⁰ Erasm. *Eccl.*, s. 10.

podziału sprawowania władzy na wymiar świecki oraz ten, przynależący do sfery *sacrum*, nie budzi wątpliwości, o tyle jego przeniesienie na eklezjastów nie jest już tak oczywiste, tym bardziej, że kaznodzieje z pewnością przynależą do drugiego z wymienionych porządków. Szczegółowe rozróżnienia mają jednak w przekonaniu Erazma doprowadzić do ukazania odmiennego charakteru sprawowanych przez nich funkcji. Kapłani mogą bowiem dzięki rozległemu wykształceniu stać się urzędnikami państwowymi (*ecclesiastae profani*), dobrowolnie wiążąc się z tym, co ze swej natury świeckie. Należy pamiętać, że we wczesnonowożytnej Europie znajdowali oni z łatwością zatrudnienie w królewskich kancelariach, zwłaszcza w sytuacji, gdy brakowało odpowiednio przygotowanej kadry urzędników. To właśnie w tym celu Kazimierz III Wielki rozpoczął starania o utworzenie w Krakowie uniwersytetu. Natomiast pełną realizację ich powołania przynosi dopiero dobrowolne poświęcenie się służbie głoszenia Słowa Bożego (*ecclesiastae sacri*), obdarzającej poczuciem wyjątkowej godności z udzielenia ludzkiego głosu Odwiecznemu Logosowi, zgodnie z koncepcją św. Augustyna, ukazującą kaznodzieję jako głos Słowa (*praedicator vox Verbi*)⁷¹.

Erazm zwraca uwagę, że tryb zarządzania państwem związany ze sferą *sacrum* bywa coraz częściej określany jako kościelny, a oba wyrażenia mogą być stosowane zamiennie. Jest to zatem odpowiedni moment, aby przynajmniej przez chwilę przyjrzeć się znaczeniu kolejnego epitetu, jaki pojawia się niekiedy w zestawieniu ze sztuką wymowy rozważaną na gruncie teorii kaznodziejstwa. Retoryka święta (*rhetorica sacra*) czy też boska (*divina*), bo o niej w tym przypadku mowa, kieruje naszą uwagę na osobę Chrystusa, objawiającego się światu jako Λογός, Słowo wypowiedziane przez Boga, ale także odnosi się ona do całej nauki wygłoszonej przez Syna Bożego, przyjmującego ludzką postać i wychodzącego na spotkanie z człowiekiem, któremu pragnie w jego języku (Λογός) przekazać w najpełniejszy sposób prawdę o królestwie Bożym. Tym samym Chrystus okazuje się Najwyższym Kaznodzieją, *Summus Ecclesiastes*, jak

⁷¹ Aug. *Sermo* 288. 4. (PL 38, col. 1307): „Omnis homo annuntiator Verbi, vox Verbi est” („Każdy człowiek, który głosi Słowo, jest głosem Słowa”).

powiada Erazm. Tak też bywa przedstawiany przez ewangelistów⁷², zwłaszcza św. Mateusza zamieszczającego obszerną relację o Kazaniu na górze (Mt 5, 1–7), rozpoczętą od klarownego przedstawienia sytuacji: „Wtedy otworzył swoje usta i nauczał ich tymi słowami” oraz św. Łukasza, opisującego nauczanie na równinie (Łk 6, 17–49). George Alexander Kennedy rozpatruje oba wystąpienia Chrystusa w kategoriach realizacji głównych założeń rodzaju doradczego (*genus deliberativum*)⁷³, charakterystycznego dla retoryki Jezusa (*the rhetoric of Jesus*). Tę złożoną problematykę znakomicie uchwycił Erazm:

Verbum Dei nemo dictus est praeter Christum, qui solus natura est Deus, iuxta quam naturam hoc titulo designatur verbum Dei, cuius praecones sunt ecclesiastae. Sermo homini verax imago est menti, sic oratione quasi speculo reddita, ex corde enim procedunt cogitationes, ait Dominus. Christus autem est sermo Dei omnipotens, qui sine initio, sine fine sempiternus, a sempiterno corde Patris promant, per hunc Pater condidit universa, per hunc gubernat omnia condita, per hunc restituit prolapsus hominum genus, per hunc sibi conglutinavit ecclesias, per hunc singulari et inenarrabili modo voluit innotescere mundo, per hunc vivificat mortuos, per hunc dilargitur dona Sancti Spiritus, per hunc arcanam energiam addit ecclesiae sacramentis, per hunc iudicabit orbem terrarum, cum haedi seperabuntur ab agnis fietque caelum novum et terra nova, non interitu substantiae, sed ademptione corruptelae, per hunc inebriabit saturabitque Pater angelos et universam civitatem Hierosolymae caelestis ubertate domus suae (Psal. 36, 9). Filius enim sapiens gaudium et gloria est patris⁷⁴.

[Słowo Boże nie zostało wypowiedziane przez nikogo z wyjątkiem Chrystusa, który sam ze swej natury jest Bogiem, jeśli ta nazwa, wedle natury, odnosi się do Słowa Bożego, którego heroldami są kaznodzieje. Język człowieka jest prawdziwym obrazem [jego] umysłu tak, że w mowie został on odbity niczym w zwierciadle – z serca bowiem pochodzą myśli, powiada Pan (Mt 15, 19). Chrystus jest zatem Słowem wszechmogącego Boga, które [jest] odwieczne, bez początku, bez końca, promieniuje z wiecznego serca Ojca, przez które Ojciec wszystko stworzył; przez które sprawuje opiekę nad wszystkim, co stworzone;

⁷² Cf. G. Vermes, *Twarze Jezusa*, przeł. J. Kołak, Kraków 2008, szczególnie rozdz. 6. *Jezus Ewangelii synoptycznych: charyzmatyczny uzdrowiciel i nauczyciel oraz eschatologiczny wizjoner*, a także R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne: geneza i interpretacja*, Warszawa 1996.

⁷³ Cf. G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill–London 1984, przede wszystkim rozdz. II. *Deliberative Rhetoric. The Sermon on the Mount, the Sermon on the Plain, and the Rhetoric of Jesus*, s. 39–72.

⁷⁴ Erasm. *Eccl.*, s. 14.

przez które naprawił upadek rodzaju ludzkiego; przez które założył sobie Kościół; przez które zechciał w niezwykle i niewypowiedziany sposób objawić się światu; przez które będzie wskrzeszał zmarłych; przez które udzielił darów Ducha Świętego; przez które udziela Kościołowi tajemnej mocy w sakramentach; przez które będzie sądził świat, wtedy gdy koźły zostaną oddzielone od owiec (Mt 25, 32) i uczyni nowe niebo i nową ziemię (Ap 21, 1), nie przez zniszczenie istoty, ale odjęcie zepsucia; przez które Ojciec napoi i nakarmi anioły oraz wszystkich mieszkańców niebiańskiej Jerozolimy obfitością swego domu (Ps 36, 9). Mądry syn jest bowiem radością i chwałą ojca (Prz 10, 1).]

Nauczający Chrystus, Arcykaznodzieja, Boski Głosiciel Słowa Bożego, staje się centralnym punktem odniesienia dla postępowania każdego kapłana, który powinien przede wszystkim naśladować w życiu swego Mistrza także pod względem sztuki komponowania wypowiedzi, aby w końcu upodobnić się do Nauczyciela poprzez stopniowe, ale wytrwałe zmierzanie do doskonałości. W retoryce Chrystusa (*rhetorica Christi*), wypływającej z przekonania o potrzebie dostosowania głoszonej nauki do zdolności rozumienia słuchaczy, uświęconej osobą mówiącego, nawet kunsztownie dobrane i odpowiednio uporządkowane słowa nie zatrzymują na sobie uwagi audytorium, ale automatycznie odsyłają do treści przekazu. Trzeba w tym miejscu pamiętać także o idei Erazma, wypływającej z uważnej lektury ksiąg biblijnych i komentarzy Ojców Kościoła, a głoszącej autentyczną obecność Chrystusa w tekście Pisma Świętego (*praesentia Christi in sacris litteris*)⁷⁵. W alegorycznej lekturze Ewangelii według św. Mateusza, zaproponowanej przez Orygenes, słowa oraz litery są traktowane jako szata, w którą przyodziął się Syn Boży, aby ukazać się ludziom⁷⁶.

⁷⁵ Cf. J. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Warszawa 1992, s. 54.

⁷⁶ Cf. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, przeł. K. Augustyniak, wstęp i oprac. E. Stanula, Kraków 1998. We fragmencie poświęconym Przemienieniu na górze Tabor (Mt 17, 1–11) czytamy: „I nie tylko On sam przemienia się wobec takich uczniów i nie tylko dodaje do swego przemienienia to, że *twarz Jego zajaśniała jak słońce*, ale także *odzienie Jego* dla tych, których zaprowadził *na wysoką górę osobno*, staje się *jasne jak światło*. *Odzienie* zaś Jego to są słowa i litery Ewangelii, które wdział na siebie Jezus. Sądzę, że także słowa Apostołów przedstawiające Jego czyny są *odzieniem* Jezusa, które dla tych, co razem z Nim wchodzą *na wysoką górę* stają się *jasne*. Lecz ponieważ jasne rzeczy różnią się między sobą, *odzienie Jego*

Skoro powiedzieliśmy już o sztuce wymowy w odniesieniu do przemawiającego w obecności tłumów Chrystusa, to rozważmy teraz możliwe perspektywy pojęciowego uchwycenia retoryki chrześcijańskiej (*rhetorica christiana*). Oto, co na ten temat mówi królewski kaznodzieja:

Notandum quinto, duas esse partes totius rhetoricae christianae, quid et quomodo loquamur: *Nolite*, inquit, *cogitare, quid et quomodo loquamini*. Neque enim sufficit, ut invenias et congeras, quid loquaris, sed videndum etiam quo ordine, qua devotione et motu loquaris, quove dicendi modo⁷⁷.

[Po piąte należy zaznaczyć, że są dwie części całej retoryki chrześcijańskiej – co i w jaki sposób mówimy: *Nie martwcie się*, powiada [Chrystus], *o to, jak ani co macie mówić* (Mt 10, 19). Nie wystarczy bowiem, że wynajdziesz i zgromadzisz to, o czym mówisz, ale należy również zatroszczyć się, gdy mówisz, o porządek, pobożność i uczucie, a także sposób mówienia.]

W przywołanym fragmencie Sokołowski na podstawie słów Chrystusa, którego w *Partitiones* określa mianem *Primus Doctor*, dokonuje podziału retoryki chrześcijańskiej na dwie części. Jej pierwszą dziedzinę wyznacza odpowiedź na pytanie „co?”, a zatem odnosi się ona do retorycznej *inventio*, rozumianej w kategoriach umiejętności wynajdywania odpowiednich argumentów, od której rozpoczyna się cały wysiłek intelektualny mówcy nad przygotowaniem tekstu wystąpienia kościelnego. Można określić ten wymiar sztuki wymowy, o którym pisze Sokołowski, jako materialny, czyli odnoszący się do właściwego określenia przedmiotu mowy. Jego niezbędnym uzupełnieniem pozostaje wymiar formalny, ustalany w oparciu o odpowiedź na pytanie „w jaki sposób?”, obejmujący pozostałe części tradycyjnej retoryki od dyspozycji i warstwy stylistyczno-językowej, aż po aspekt memoratywno-pronuncjacyjny. Chrześcijańska *ars bene dicendi*

staje się [nie w jakikolwiek sposób jasne, lecz] jasne jak najjaśniejsze i najczystsze ze wszystkiego, co jasne – światło. Jeśli zatem zobaczysz, że ktoś nie tylko dokładnie bada sprawę Bóstwa Jezusa, ale również objaśnia cały sposób wysłowienia *Ewangelii*, nie wahaj się powiedzieć, że dla takiego człowieka *odzienie* Jezusa stało się *jasne jak światło*. Jeżeli ktoś będzie rozumiał i patrzył na przemienionego Syna Bożego w ten sposób, że *twarz Jego* jest jak słońce, a *odzienie Jego* jasne jak światło, też zobaczywszy Jezusa takim, natychmiast będzie mógł ujrzeć Mojżesza – Prawo i Eliasza, a przez synekdochę nie tylko jego jednego, ale i wszystkich proroków, jak rozmawiają z Jezusem” (s. 149).

⁷⁷ Soc. In *Evang.*, s. 173.

jest wobec tego tylko pozornie dwuwymiarowa. Ponadto koncepcja podziału retoryki Sokołowskiego nie tyle koresponduje z metodologiczną propozycją św. Augustyna (*De doc. christ. I. 1*), ile pozostaje do niej analogiczna. Służy bowiem temu, by odróżnić sposób wynajdywania fragmentów Pisma Świętego oraz umiejętność ich interpretacji (*modus inveniendi*) od językowej artykulacji tego, co zostało zrozumiane, a co trzeba dopiero wysłowić (*modus proferendi*). Obie dziedziny powinny być przy tym ujmowane jako wzajemnie ze sobą powiązane i dopełniające się części jednej całości, nazywanej przez biskupa Hippony mianem komentowania Pisma świętego (*tractatio scripturarum*), a którą bez najmniejszego nadużycia interpretacyjnego możemy odnieść do omawianej sztuki wymowy.

Epitet *christiana* dopuszcza dwojaki sposób rozumienia. Może bowiem określać retorykę Chrystusową, właściwą dla zapisanych na kartach Ewangelii wypowiedzi Chrystusa w znaczeniu, które usiłowaliśmy przybliżyć w powyższych rozważaniach. Istnieje wreszcie możliwość, aby rozumieć określenie *christiana* jako chrześcijańska. Czym jednak miałyby się charakteryzować tak zdefiniowana sztuka wymowy? Na jaki aspekt znaczeniowy wskazywać? Nasuwa się tutaj skojarzenie z tytułem niezwykle ważnego dla rozwoju chrześcijaństwa traktatu św. Augustyna *De doctrina christiana* (427)⁷⁸, której księga czwarta poświęcona została w całości naszkicowaniu teorii układania i wygłaszania kazań. W okresie średniowiecza usamodzielniała się ona do tego stopnia, że często przepisywano ją w klasztornych skryptoriach z pominięciem trzech wcześniejszych ksiąg, będących sformułowaniem podstawowych zasad egzegezy biblijnej. Księgę tę opatrywano nawet nowym tytułem *De arte praedicandi*. Około 1478 roku krakowski drukarz pochodzący z Bawarii, Caspar Straube, znany dzięki wydaniu pierwszego druku na ziemiach polskich – karty ściennego kalendarza na rok 1474, zwanego *Almanach Cracoviense* – opracował w ramach edycji wybranych dzieł św. Augustyna także interesujący nas traktat, który ukazał się pod następującym tytułem: *De*

⁷⁸ Korzystam z dwujęzycznej edycji traktatu: św. Augustyn, *De doctrina christiana (O nauce chrześcijańskiej)*, przeł. wstępem i komentarzem opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989.

doctrina christiana tres, praeter quartum, qui tractat de modo pronuciandi sermones catholicos. Straube uznał zatem, że czwarta księga traktatu św. Augustyna jest stosunkowo dobrze znana i dlatego wystarczy przypomnieć trzy wcześniejsze, aby czytelnik miał dostęp do całości tekstu. W obu przypadkach epitet *christiana* wskazuje na ściśle określoną i posiadającą długą historię tradycję teologiczną, dokładnie wyznaczającą kształt zarówno typu nauczania, o którym pisze biskup Hippony, jak i sztuki wymowy, której zasady pragnie wyłożyć Sokołowski. Jeśli potraktujemy rozważania św. Augustyna na temat umiejętności wygłaszania kazań jako narodziny teoretycznego namysłu nad kaznodziejstwem, to okaże się, że *rhetorica christiana* staje się symbolicznym miejscem spotkania wspomnianych autorów i ożywionej dyskusji, możliwej dzięki wspólnym punktom odniesienia, Pismu Świętemu i tradycji chrześcijańskiej z jednej strony, z drugiej zaś... koncepcji sztuki wymowy opracowanej przez Cycerona⁷⁹.

Aby jeszcze dokładniej opisać konteksty znaczeniowe, w jakich funkcjonuje omawiany termin, odwołajmy się do tekstu, w którym pojawił się on w tytule. W 1579 roku w Perugii ukazała się interesująca i bogato ilustrowana⁸⁰ rozprawa franciszkanina z Meksyku, niewykluczone że indiańskiego pochodzenia, Fraya Diega de Valadés⁸¹, *Rhetorica*

⁷⁹ O niektórych założeniach filozoficznych teorii homiletycznej św. Augustyna piszę w artykule *De rhetorica christiana św. Augustyna: między filologią a filozofią*, [w:] *Studia rhetorica* pod red. M. Choptianego i W. Ryczka, Kraków 2011, s. 211–225.

⁸⁰ Cf. A. Galpin, *Re-Thinking „Retórica Cristiana” Through Space and Performance: A Sixteenth-Century Case of Image and Text*, „Working Papers on Design” 2 (2007).

⁸¹ Cf. D. P. Abbott, *Diego de Valadés and the Origins of Humanistic*, [w:] *Rhetoric and Pedagogy. Its History, Philosophy and Practise. Essays in Honor of James Jerome Murphy*, ed. W. B. Horner, M. Leff, New Jersey 1995, s. 227–243; E. J. Palomera, *Fray Diego Valadés O. F. M. Evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre, su epoca y su obra*, México 1988. Naszkicujmy krótką biografię uczonego franciszkanina. Fray Diego Valadés był synem hiszpańskiego konkwistadora. Fragmentaryczne informacje o matce, aczkolwiek wciąż jeszcze nie zostały zweryfikowane, wskazują, że mogła nią być kobieta wywodząca się z rdzennych mieszkańców Meksyku (*mestizo*). Przyszedł na świat w 1533 roku w miejscowości Tlaxcala. We wczesnej młodości zetknął się z zakonem franciszkanów, do którego zdecydował się niedługo potem wstąpić. Pozostawał wówczas pod wrażeniem rozległej wiedzy swego nauczyciela, Pedro de Gante (krewnego cesarza Karola V), pod kierunkiem którego studiował retorykę. Doskonale znał miejscowe języki: náhuatl, otomí oraz tarasco. Po wzięciu

*christiana ad concionandi et orandi accommodata*⁸². W Przedmowie do czytelnika autor przybliży znaczenie epitetu użytego w tytule traktatu:

Tamen propter oboedientiam habitam a superioribus meis de excussione libri, *Christianae rhetorices* nomen illi additum est, ut et intelligatur etiam nihil contineri in hac arte, quo magistra veritatis Ecclesia non probet, non doceat, quo in sanctis litteris, aut in sanctis doctoribus non reperiatur, aut saltem per similitudinem quandam ad interpretationem sacrorum librorum aut ad sententias patrum non possit referri, neque meo iudicio, quemquam debet offendere, quod nomine rhetoricae utamur, cum et Plato rhetoricam philosophicam cognoverit et quod eo nomine intelligamus explicaverimus⁸³.

[Ze względu jednak na należyte posłuszeństwo względem moich przełożonych w kwestii druku tej książki, został jej nadany tytuł *Retoryka chrześcijańska*, aby stało się jasne, że w tej umiejętności nie zawiera się nic, czego nie uznawałby ani nie nauczał Kościół, nauczyciel prawdy, ani czego nie można by było odnaleźć w Piśmie Świętym lub u świętych Doktorów albo odnieść przynajmniej przez jakieś podobieństwo do objaśnienia świętych ksiąg, czy też poglądów Ojców [Kościła]. Moim zdaniem nie należy podnosić zarzutów, że posługujemy się nazwą retoryka, skoro także Platon dopuścił retorykę filozoficzną i dlatego, że wyjaśnimy, co rozumiemy przez tę nazwę.]

Franciszkanin zaznacza, że twórcy i kontynuatorzy retoryki chrześcijańskiej zdecydowanie odcinają się od tego wszystkiego, co sprzeczne, a nawet rzucające najmniejszy cień podejrzania o niezgodność z oficjalnym nauczaniem Kościoła i jego wielowiekową tradycją głoszenia i objaśniania prawd wiary. Funkcjonuje ona zatem w ramach wyznaczonych przez chrześcijańską teologię. Jeśli poza tym służy głównie dziełu ewangelizacji narodów (*propaganda fidei christiana*), to staje się nie tyle jej wierną służebnicą, co umiejętnością świadomie przyjmującą na siebie ograniczenia wynikające z zaakceptowanych

udziału w misji ewangelizacyjnej w północnym Meksyku, udał się do Europy w celu kontynuowania przerwanej nauki. Przebywał przez ten cały ten czas na dworze papieża Grzegorza XIII, gdzie pełnił funkcję osoby odpowiedzialnej za szerzenie wiary katolickiej w Nowym Świecie. Prawdopodobnie już nigdy nie powrócił do Meksyku. Zmarł ok. 1582 r.

⁸² *Rhetorica christiana ad concionandi et orandi usum ac commodata utriusque facultatis exemplis suo loco insertis, quae quidem ex Indorum maxime deprompta sunt historiis. Unde praeter doctrinam, summa quoque delectatio comparabitur. Perusiae: apud Petrum Iacobum Petrutium, An[no] Domini MDLXXIX.*

⁸³ Fray Diego Valadés, *Retórica cristiana (Rhetorica christiana)*, introd. E. J. Palomera, advert. A. C. Pallares, preám. y trad. T. H. Zapién, ed. II, México 2003, s. 24.

uprzednio przesłanek teologicznych, tworzących wraz z autorytetem Pisma Świętego i jego zinstytucjonalizowaną wykładnią horyzont odniesienia dla praktyki wygłaszania kazań. Legitymizację wykorzystania terminu retoryka chrześcijańska zamyka odwołanie do postępowania Platona, który zdecydował się ostatecznie na ograniczoną akceptację retoryki, pod warunkiem że stanie się ona narzędziem odkrywania prawdy. Jeśli nie możemy uniknąć stosowania reguł sztuki wymowy w tworzeniu wypowiedzi językowych, to przynajmniej tak musimy zdefiniować funkcje retoryki, aby mogła być ona pomocna w dotarciu na drodze dialogu do prawdy, a następnie jej językowej artykulacji. Autor traktatu wyjaśnia zgodnie z zapowiedzią, co rozumie przez określenie *rhetorica christiana*:

Ideo rhetorica christiana est ars inveniendi, tractandi et disponendi omnia, quae ad salutem animarum pertinent, quae christianus orator consequetur: docendo, movendo et conciliando⁸⁴.

[Retoryka chrześcijańska jest zatem sztuką wynajdywania, wyjaśniania i porządkowania wszystkiego, co dotyczy zbawienia dusz, a co mówca chrześcijański osiągnie przez pouczanie, poruszanie oraz jednoczenie [wiernych].]

Eksplikacja określonej w ten sposób sztuki wymowy okazuje się zatem niezwykle spójna w swoich założeniach z koncepcją retoryki, jaką proponuje Sokołowski. Jej ostatecznym celem pozostaje troska o zbawienie bliźnich. Kaznodzieja staje się w ten sposób szczególnie odpowiedzialny za wspólnotę, która została mu powierzona. Poprzez nauczanie i głoszenie kazań prowadzi ją do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości, naśladując Chrystusa, Dobrego Pasterza, którego głos znają i słuchają owce (J 10, 11–16). Ten znany z Ewangelii św. Jana obraz ilustruje nadejście pełnego urzeczywistnienia uniwersalistycznej idei Kościoła jako wspólnoty ożywionej tym samym duchem, gdy nastanie jedna owczarnia pod opieką jednego Pasterza (*unum ovile, unus pastor*).

Po zarysowaniu znaczeń wymienionych powyżej epitetów, które często pojawiają się w odniesieniu do sztuki wymowy ujmowanej z perspektywy teorii kaznodziejstwa, zastanówmy się nad ich wzajemnymi związkami z punktu widzenia homiletycznej oraz eklezjologicznej

⁸⁴ Ibidem, s. 46.

koncepcji Sokołowskiego. W celu zwięzłej rekapitulacji rozmaitych ujęć tej problematyki przywołajmy dwa fragmenty z podręczników wymowy kościelnej, które cieszyły się w drugiej połowie XVI wieku dużym zainteresowaniem czytelników. Pierwszy pochodzi z traktatu *De rhetorica ecclesiastica* biskupa Werony, Agostina Valieri:

Ars autem, quae ecclesiasticam eloquentiam, christiano populo tam utilem docet, rhetorica ecclesiastica appellatur, quae est ars, sive facultas inveniendi, disponendi et eloquendi ea, quae ad salutem animarum pertinent. Oratoris autem ecclesiastici officium est, veritatem, arcanum Dei aperire populo, docere pie et innocenter vivere, errores turpissimos, pestiferas superstitiones, pravas consuetudines tollere, ad piam, veram divinamque sapientiam, christianam religionem homines compellere, cognitione veritatis, qua nulla est suavior cibus, auditorum animos nutrire⁸⁵.

[Sztuka zaś, która naucza lud chrześcijański tak bardzo użytecznej wymowy kościelnej, nazywa się retoryką kościelną. Jest ona sztuką, czyli umiejętnością wynajdywania, porządkowania i wygłaszania tych rzeczy, które odnoszą się do zbawienia dusz. Natomiast obowiązkiem mówcy kościelnego jest ukazywanie ludowi prawdy i tajemnicy Boga, nauczanie życia w sposób pobożny i uczciwy, wykorzenianie najstraszniejszych grzechów, szkodliwych przesądów i złych przyzwyczajęń, przywodzenie ludzi do pobożnej, prawdziwej i boskiej mądrości oraz religii chrześcijańskiej, karmienie dusz słuchaczy poznaniem prawdy, od której nie ma żadnego przyjemniejszego pokarmu.]

Autorem drugiego cytatu jest hiszpański dominikanin Ludwik z Grenady, którego traktaty Sokołowski zaleca czytać przyszłemu kaznodziei:

Rhetorica est bene dicendi ratio, seu de quaque re proposita, prudenter ornatque dicendi scientia. Quamvis autem rhetoricae nomen eam eloquentiae partem significet, quae sola artis praecepta continet, nos hic rhetoricam pro eloquentia accipimus, quae quidem est vis illa prudenter, explicate, abundanter, numeroseque dicendi, id est eloquentia, quae nihil aliud est, quam copiose loquens sapientia⁸⁶.

[Retoryka jest sztuką dobrego mówienia albo nauką mówienia o przedłożonej rzeczy w sposób rozsądny i ozdobny. Chociaż nazwa retoryka oznacza tę część wymowy, która zawiera same reguły sztuki, to my rozumiemy tutaj retorykę

⁸⁵ Augustini Valieri, *episcopi Veronae, libri tres de rhetorica ecclesiastica*, Parisiis: apud Thomam Brumennium, in Clauo Brunello sub signo olivae, 1575, k. A 2–A 2 v.

⁸⁶ Lodovici Granatensis, *sacrae Theologiae professoris, ordinis S[ancti] Dominici, Ecclesiasticae rhetoricae, sive de ratione concionandi libri sex*, Coloniae Agrippinae: apud haeredes Arnoldi Birckmanni, Anno MDLXXVIII, k. C 5.

jako wymowę, która jest bez wątpienia tą umiejętnością rozsądnego, zrozumiałego, zasobnego i obfitego mówienia, a więc jest wymową, która nie jest niczym innym, jak mądrością przemawiającą w sposób wymowny (Cic. *Part. orat.* 79. 2).]

Rzeczą, która niewątpliwie łączy przywołane definicje retoryki, jest silny związek z antyczną teorią wymowy (Cyceron, Kwintyliani), dostarczającą pojęć, za pomocą których można opisywać sztukę kaznodziejską, projektować wzór doskonałego mówcy kościelnego, ustalać zakres jego powinności i określać sposób ich najpełniejszej realizacji. Użyteczne dla dalszych analiz z pogranicza semantyki i retoryki będzie sięgnięcie po zasady formułowania definicji wyłożone przez Arystotelesa. *Genus proximum* wyznacza w naszym przypadku sztuka komponowania i wygłaszania mowy kościelnej, czyli kazania. Jest to zatem jedna z wielu możliwych do przyjęcia ogólnych oraz wstępnych eksplikacji znaczenia retoryki. Dopiero *differentia specifica* wskazuje na odcienie semantyczne, na które chcemy zwrócić szczególną uwagę. I tak epitet *ecclesiastica* akcentuje „substancję duchową” budującą daną wspólnotę wiernych oraz szczególną więź, jaka ich łączy, a którą w dużej mierze stwarza i podtrzymuje słowo kaznodziei, *sacra* podkreśla zdystansowanie się wobec tego, co świeckie, zaś *christiana* uwydatnia konieczność dookreślenia ze strony teologii. Po wstępnym sprecyzowaniu istotnych treści dla znaczenia wspomnianych terminów jesteśmy w stanie podjąć próbę ustalenia ich zakresów. Frazą o najszerszym polu konotacji jest *rhetorica ecclesiastica*. Znaczenia zaś, jakie ewokuje *rhetorica christiana*, sprawiają, że w całości przynależy ona do retoryki kościelnej. Czy zachodzi jednak pomiędzy nimi relacja odwrotna? Lub mówiąc nieco inaczej, czy ów związek ma charakter symetryczny? Czy w szesnastym stuleciu za sprawą reformacji rozumienie *christianitatis* nie stało się problematyczne? Raczej trudno powiedzieć, że traktat profesora filozofii w Gimnazjum Gdańskim, Bartłomieja Keckermanna⁸⁷, zatytułowany *Rhetoricae ecclesiasticae*,

⁸⁷ Cf. D. Facca, *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005; B. Nadolski, *Życie i działalność naukowa gdańskiego uczonego Bartłomieja Keckermanna. Studium z dziejów Odrodzenia na Pomorzu*, Toruń 1961, s. 118–120. Warto wspomnieć, że dla Keckermanna retoryka kościelna (*rhetorica ecclesiastica*) była przede wszystkim sztuką przekonywania (*ars persuadendi*) wiernych, tworzących Kościół Chrystusa

sive artis formandi et habendi conciones sacras, libri duo z 1600 roku, mocno osadzony w teologii kalwińskiej, stanowi egzemplifikację retoryki chrześcijańskiej zgodnej z wykładnią Kościoła katolickiego, skoro w tej rozprawie kwestionuje się jej niektóre założenia teologiczne, a nawet je odrzuca. By właściwie zrozumieć określenie *christiana* trzeba zawsze pamiętać o tym, kto i w jakiej sytuacji się nim posługuje. Keckermann uznałby zapewne, że opracowany przez niego podręcznik retoryki chrześcijańskiej jest jednocześnie opisem homiletyki chrześcijańskiej, czyli zgodnej z założeniami doktrynalnymi Kalwina. Istnieje możliwość ujęcia tej relacji w następujący sposób: każdy wykład retoryki chrześcijańskiej pozostaje jednocześnie przywołaniem podstawowej charakterystyki wymowy kościelnej, rozpatrywanej z perspektywy określonej idei Kościoła, natomiast w odwrotnej sytuacji ów związek nie posiada charakteru trybu bezwarunkowego, dlatego retoryka kościelna może zakładać dopełnienie ze strony tej pierwszej, ale nie jest to w żaden sposób przesądzone. Dialog Sokołowskiego stanowi prezentację reguł retoryki chrześcijańskiej, którą możemy również określić jako „kościelna”, pamiętając jednocześnie, że tworzenie się wspólnoty zostaje tutaj wpisane w uniwersalizm Kościoła powszechnego pod przewodnictwem papieża, obejmujący swym zasięgiem wszystkich wierzących. Nieco inaczej rysuje się ta kwestia w przypadku retoryki kościelnej Keckermanna, kładącej nacisk na powstawanie wspólnoty o zdecydowanie mniejszym zasięgu oddziaływania, a tym samym bardziej lokalnej, gdyż ograniczonej do rzeczywistości konkretnego zboru rozumianego jako „dom modlitwy” (Iz 56, 7) oraz wspólnoty wiernych, którzy się w nim gromadzą. Jeśli zaś chodzi o sztukę wymowy określaną jako „święta”, to z czasem zaczęto ją używać wymiennie z nazwą *rhetorica ecclesiastica*. W 1619 roku ukazała się w Paryżu rozprawa jezuita Nicolasa Caussina⁸⁸, nauczyciela retoryki w słynnym

(*Ecclesia Christi*), do rzeczy koniecznych do osiągnięcia zbawienia (*res ad salutem necessarias*). Określenie to niczym się zatem nie różni od definicji retoryki chrześcijańskiej sformułowanej przez Valadés'a, Valierę, czy Ludwika z Grenady.

⁸⁸ Cf. T. M. Conley, *Rhetoric in the European Tradition*, Chicago–London 1994, s. 155–157. Do 1643 r. rozprawa ta była wydawana aż dziesięciokrotnie w różnych miastach Francji i Niemiec.

Collège La Flèche i przez jakiś czas spowiednika króla Ludwika XIII, *De eloquentia sacra et humana*, w której sztukę wygłaszania kazań połączoną ze sferą *sacrum*, przeciwstawił on świeckiej umiejętności tworzenia wystąpień sądowych czy układania mów politycznych. Mając nadzieję, że powyższe analizy przynajmniej w jakiś sposób okażą się pomocne w rozumieniu kluczowych terminów, powróćmy do odsuniętego nieco na plan dalszy dialogu Sokołowskiego.

2.3. Doskonały mówca kościelny

Teoretyczny namysł nad kaznodziejstwem, chociaż za każdym razem realizowany nieco inaczej, który zrodził się z refleksji nad kwalifikacjami moralnymi kapłana głoszącego i objaśniającego Słowo Boże, jest obecny od samych początków chrześcijaństwa. Interesujące, że zanim przyjął postać oddzielnych traktatów poświęconych temu zagadnieniu, a więc zanim doszło do usamodzielnienia się jego problematyki przy użyciu pojęć zaczerpniętych chociażby z bogatej terminologii antycznej teorii wymowy, stanowił bardzo często myśl organizującą wystąpienia kościelne, kierowane przeważnie do przyszłych kaznodziejów. Wiele uwagi i troski poświęcali mu Ojcowie Kościoła, zwłaszcza przy omawianiu zasad biblijnej egzegezy. Późnośredniowieczne wystąpienia kaznodziejów pozostawiały wiele do życzenia, stąd też na kartach *Pochwały głupoty* pojawiają się sylwetki dwóch głosicieli Słowa Bożego, których opis tylko nieznacznie uległ odkształceniu w krzywym zwierciadle ironii, demaskującej i piętnującej ich powierzchowną wiedzę, niewystarczające opanowanie reguł retoryki i nikłą znajomość Pisma Świętego:

Age vero quem tu mihi comoedum, quem circulatorum spectare malis, quam istos in concionibus suis rhetoricantes omnino ridicule, sed tamen suavissime imitantes ea, quae rhetores de dicendi ratione tradiderunt? Deum immortalem, ut gesticulantur, ut apte commutant vocem, ut cantillant, ut iactant sese, ut subinde alios atque alios vultus induunt, ut omnia clamoribus miscent. Atque hanc orandi artem ceu rem arcanam fraterculus fraterculo per manus tradit⁸⁹.

⁸⁹ *Morias enkomion, sive Stultitiae laus Desiderii Erasmi Roterodami declamatio*, Basileae: typis G. Haas, ex officina J. J. Thurneisen, 1780, s. 252–253. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała Głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, wstęp M. Cytowska, Warszawa 2000, s. 106–110.

[Powiedzcież mi teraz, czy jakikolwiek komediant, jakikolwiek krzykacz jarmarczny wart jest, aby nań spojrzeć wobec tych kaznodziejów puszących się retoryką, wprawdzie całkiem śmieszną, ale jak najucieszniej małpującą to, co nam prawdziwi mówcy przekazali o sztuce wymowy. Boże nieśmiertelny, jakże to oni gestykują, jakże sposobnie zmieniają głos, jak wyśpiewują, jak się wiercą, jak ciągle stroją inne miny, jak napełniają wszystko wrzaskiem! I taką to „sztukę wymowy” niby wielką tajemnicę przekazuje z rąk do rąk braciszek braciszkwowi.]

Humaniście z Czerwonej Grobli wtórował w tej krytyce licznych nadużyć kaznodziejów Jan Kochanowski w poemacie *Zgoda*:

Drudzy do gospodarstwa wszytkę myśl skłonili,
A w pieniądzech najwyższe dobro położyli.
Więc też tam rychlej najdziesz rejestra na stole,
A spleśniałą Bibliją strzygą w kącie mole.
A jakoż uczyć mają, nie umiając sami?
Muszą pewnie nadłożyć kazania baśniami⁹⁰.

Problematyka moralno-intelektualnych kwalifikacji głosicieli Słowa Bożego, wiążąca się z koniecznością rozpatrzenia takich dodatkowych, a jednocześnie niezwykle ważnych kwestii, jak chociażby hermeneutyka Pisma Świętego, pojawiła się w trakcie soboru w Trydencie, podczas którego ustalono ostatecznie kanon Biblii, potwierdzając listę ksiąg biblijnych opracowaną przez św. Augustyna w traktacie *De doctrina christiana*. Zagadnienie to zostało także podjęte przez krakowskiego kanonika. Należy pamiętać, że kaznodzieja, jakiego wizerunek starannie kreśli w swoim dialogu Sokołowski, stanowi pewnego typu idealizację postaci kapłana, w pełni realizującego ideał męża pobożnego i uczonego, z którego postępowania należy czerpać wzór do wiernego naśladowania. Twórcy literatury renesansu bardzo często sięgali po tego typu kreację postaci, będących poszczególnymi konkretyzacjami idei *l'uomo universale*, człowieka obdarzonego wszechstronnymi zainteresowaniami oraz zdolnościami, a przede wszystkim starannie wykształconego. W parnetycznej galerii wczesnonowożytnej *Europae litterariae* z łatwością odnajdziemy portret władcy uznanego za doskonałego księcia

⁹⁰ J. Kochanowski, *Zgoda*, [w:] idem, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, wyd. IV, Warszawa 1960, s. 57.

(*il principe*), nawet jeśli rozpoznamy w nim rysy żądnego władzy Cesarego Borgii; obraz przedsiębiorczego i potrafiącego chłodno kalkulować, aby osiągnąć maksymalnie duże zyski z prowadzonych transakcji handlowych, kupca i bankiera, by przypomnieć w tym miejscu niedoszłego duchownego, Jacoba Fuggera; pomnik nieustraszonego dowódcy wojsk najemnych (*il condottiero*)⁹¹, jak chociażby kondotiera w służbie Mediolanu i Wenecji, Bartolomea Calleoni; autoportret wszechstronnie uzdolnionego i posiadającego gruntowne wykształcenie w zakresie każdej ze sztuk artysty (*artifex polytechnes*); rzeźbę pogrążonego w rozmyślaniach filozofa⁹², potrafiącego wciąż na nowo dziwić się samym sobą i otaczającą rzeczywistością; szkic do rysunku kardynała w pełni zaangażowanego w sprawowanie władzy, ale zachowującego świadomość dostojności i gorliwość w obronie wiary katolickiej *usque ad effusionem sanguinis*, czego zewnętrznym wyrazem pozostaje purpurowa szata; pejzaż Nowego Świata z dominującą na pierwszym planie sylwetką odważnego podróżnika i bezwzględnego konkwistadora Meksyku, Hernána Cortésa; a także majestatyczny posąg pełnego towarzyskiej i politycznej ogłady (*sprezzatura*)⁹³ dworzanina (*il cortegiano*), tuż obok

⁹¹ Nazwa *il condottiero* pochodzi od słowa *condotta*, oznaczającego kontrakt określający obowiązki oraz warunki służby dowódcy i podległych mu żołnierzy.

⁹² E. Garin zamyka charakterystykę postaci filozofa i maga w renesansie w następujący sposób: „Artysta stał się naukowcem, filolog teologiem, historyk moralistą, fizyk filozofem. Byli to „nowi filozofowie”, niespokojni i zbuntowani, błędni rycerze wiedzy, którzy poruszali się pośród snów i magii, pośród utopii i złudzeń powszechnego i wiecznego pokoju, między krytycznymi refleksjami zdolnymi do wszelkich wewnętrznych badań, między mistycznymi wędrówkami pośród dusz gwiazd i formuł matematycznych zdolnych przełożyć wszystko na ruch, wreszcie już nieokrężny”, cyt. za: *Człowiek renesansu*, pod red. E. Garina, przeł. A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2001, s. 212.

⁹³ Cf. B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano* (1528): „Ma avendo io gia piu volte pensato meco onde nasca questa grazia, lasciando quelli che dalle stelle l'hanno, trovo una regola universalissima, la quale mi par valer circa questo in tutte le cose umane [...], e cio e fuggir quanto piu si po [...] la affettazione; e, per dir forse una nuova parola, usar in ogni cosa una certa sprezzatura, che nasconda l'arte e dimostri cio che si fa e dice venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi”. oraz Ł. Górnicki, *Dworzanin polski* (1566): „Wszakoz jeszcze mimo to najduję ja jednę drogę, która mi się widzi być do tej przystałości prawym a bitym gościńcem, a to

którego prezentuje się nam z takim samym wdziękiem jego udana sarmacka kopia, wykonana przy tym w materiale wówczas znacznie trudniejszym do artystycznej obróbki. Nie dziwi nas zatem fakt, że w tak przestronnym muzeum znalazło się również miejsce dla stałej ekspozycji statuy doskonałego i charyzmatycznego kaznodziei, która chociaż może rzadziej odwiedzana, to przecież wyposażona została w zestaw cech charakterystycznych, ułatwiających jej natchmianową identyfikację.

Zanim zrekonstruujemy zestaw przymiotów kapłana, o których wspomina krakowski kanonik, przypomnijmy przynajmniej niektóre z okoliczności, w jakich powstał interesujący nas dialog. Okazuje się bowiem, że praca nad wyłożeniem podstaw teorii kaznodziejstwa przebiegała równolegle do tworzenia największego, a także najobszerniejszego dzieła ostatnich lat życia Sokołowskiego. Był nim rozbudowany komentarz do Ewangelii, który przyjmuje niekiedy postać kompilacji obszernych fragmentów objaśnień do ksiąg Nowego Testamentu, zaczerpniętych z pism Orygenesusa, św. Hieronima i pozostałych Ojców Kościoła. Mimo że z powodu nagłej śmierci autora nie został on ukończony – urywa się bowiem na początku wykładu wstępnych rozdziałów Ewangelii według św. Łukasza – ukazał się w Krakowie w 1598 roku pod tytułem *In Evangelia Matthaei, Marci et Lucae notae*, dzięki staraniom uczniów królewskiego kaznodziei, zwłaszcza Andrzeja Schoena. O ścisłym związku między *Partitiones* a komentarzem do Ewangelii informuje Sokołowski kanoników krakowskich w liście z 20 marca 1593 roku, przedrukowanym jako przedmowa do wspomnianego traktatu egzegetycznego:

Ad quam rem [notae in Evangelis – przyp. W. R.] perficiendam illud nobis maius calcar et stimulum addebat, quo ante triennium similiter fere, peste vigente, *Partitiones* quasdam ecclesiasticas conscriperamus, in quibus nescio quid de modo et ratione concionandi meditati sumus, in quo libro desiderium

jest, aby człowiek [...] najmniej się nie wydwarzał, jedno niedbale jakoś a wrzкомо tego sobie nie mając niszcząc wszystko czynił. A ta zmyślona niedbałość albo (iż to przekrzczę) niszczymie, żeby umiejętność pokrywało i pokazywało tak ludziom, iż ono co człowiek czyni, samo mu tak płynie, a jako za dar bez wszelakiej pracy i zdobywania przychodzi”, cyt. za: A. Gallewicz, „Dworzanin polski” i jego włoski pierwowzór. *Studium adaptacji*, Warszawa 2006, s. 5.

discutiendae eius materiae in lectorum animis defigere nos voluisse plerique arbitrabantur, potius quam rem totam explicasse⁹⁴.

[Większej pobudki i zachęty do ukończenia tej rzeczy [komentarze do Ewangelii – przyp. W. R.] dodało nam to, że prawie przed trzema laty, gdy panowała zaraza, napisaliśmy *Podziały wymowy kościelnej*, w których omówiliśmy niewiele rzeczy w kwestii praktyki i teorii głoszenia kazań, gdyż w tej książce sądziliśmy, że chcemy bardziej zwrócić uwagę na potrzebę badania jej materii w umysłach wielu czytelników, niż wyjaśniać całą rzecz.]

W czasie dłuższej przerwy w pisaniu szczegółowych objaśnień do kolejnych wersetów Ewangelii, spowodowanej prawdopodobnie pogarszającym się stanem zdrowia kapłana oraz panującą w Krakowie zarazą, przystąpił on do krótkiego wykładu podstawowych zasad homiletyki, a tekst, który stał się owocem tego namysłu okazał się po powrocie do zdrowia impulsem do kontynuowania przerwanej pracy, tym bardziej, że ogólne zasady interpretacji ksiąg biblijnych, a zwłaszcza Nowego Testamentu, wymagały odpowiedniej ilustracji poprzez praktyczne zastosowanie w przypadku konkretnych fragmentów ksiąg biblijnych. Stąd oba utwory są ze sobą ściśle powiązane zagadnieniem hermeneutyki Pisma Świętego, a jeden o charakterze teoretycznym odsyła do drugiego, stanowiącego aplikację reguł interpretacji Pisma Świętego do rozwiązywania określonych problemów związanych z jego rozumieniem. Warto także zwrócić uwagę na cel, jaki przyświecał Sokołowskiemu w trakcie rozważań nad teorią wygłaszania kazań. Nie był nim bowiem całościowy i systematyczny wykład zasad homiletyki, ale jedynie zasygnalizowanie wartości tego typu refleksji dla owocnej posługi kapłana oraz zwrócenie uwagi czytelnika na pewne szczegółowe kwestie, które wymagają jego głębszego namysłu. Te wszystkie „miejsca niedopowiedzenia” powinny inspirować do samodzielnych studiów w przedmiocie hermeneutyki biblijnej i wymowy kościelnej⁹⁵. Z jednej strony tłumaczy

⁹⁴ Soc. *In Evang.*, k. 3 nlb.

⁹⁵ „Illud igitur a nobis desiderabant omnes, ut qui quaecumque iudicium nostrum de forma et ratione concionandi faceramus, iidem rem et materiam eidem concionatori suppeditaremus, quod hoc loco facere voluimus, si modo consequi potuimus. Neque ignoramus multa in hoc genere et a veteribus patris et a nostrae aetatis hominibus docte et diserte et acute perscripta esse, quorum nos vestigia, ut Statii verbis utamur, longe adorare solemus, tamen quemadmodum morbi alii

to niewielką objętość dialogu w zestawieniu chociażby z obszernym traktatem Erazma, poświęconym przecież temu samemu zagadnieniu, z drugiej zaś szkieletowy charakter prezentacji oraz problematyzacji niektórych poruszanych kwestii, które niejednokrotnie są jedynie wzmiankowane i opatrywane lapidarnym komentarzem, wymagającym od czytelnika uzupełnienia.

Właściwy tekst *Partitiones*, który tworzy dialog pomiędzy Sokołowskim a jego uczniem, Andrzejem Schoenem, wymienionym tutaj z imienia, obudowany został w pierwszej edycji z roku 1589 roku dodatkowymi, mniejszymi utworami, powiązаныmi ze sobą zagadnieniem przybliżenia okoliczności powstania dzieła oraz osoby autora. Przyjrzyjmy się przynajmniej przez chwilę postaci rozmówcy Sokołowskiego. Andrzej Schoen, używający zlatynizowanej formy nazwiska *Schoneus*⁹⁶, był swego czasu znanym i cenionym poetą nowolacińskim, profesorem teologii w Akademii Krakowskiej i jej dziewięciokrotnym rektorem. Swoje utwory opatrywał zazwyczaj pseudonimem Εὐμόρφος, ‘pięknie, doskonale ukształtowany’, utworzonym na podstawie tłumaczenia na grekę niemieckiego słowa ‘schoen’ (piękny). W ówczesnym środowisku literackim znalazł uznanie jako doskonały znawca języka greckiego. Na początku swej uniwersyteckiej kariery zajmował się objaśnianiem autorów greckich. W ramach zajęć z poetyki i retoryki komentował poezję Toegnisa z Megary, III księgę *Iliady*, a następnie *Odyseję*. Pod koniec życia podjął starania o utworzenie katedry języka i literatury greckiej, której ofiarował swoją bibliotekę liczącą 87 tomów⁹⁷. Prawdopodobnie już podczas pierwszych miesięcy pobytu w Krakowie zaprzyjaźnił się z Sokołowskim, wykładającym wówczas retorykę w Akademii Krakowskiej, który przyjął go nawet do swego domu.

alia aetate suboriuntur, sed et aliis in locis et provinciis alii, ita etiam remedia medicos sui saeculi et suarum provinciarum morbis accommodare solere. Refutarunt patres veteres suorum temporum atque provinciarum haereses et vitia, contendimus et nos in hoc genere aliquid, sub illis tamen ducibus et magistris”, Soc. *In Evang.*, k. 3 v. nlb.

⁹⁶ Cf. biogram poety oprac. przez L. Hajdukiewiczą, PSB, t. XXXV, s. 597–600.

⁹⁷ W zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej można podziwiać florencką edycję dzieł Plutarcha z 1599 r., ofiarowaną uczelni przez Schoena.

Wyrazem wdzięczności dla podziwianego z powodu rozległej erudycji nauczyciela stały się kolejne utwory Schoena zamieszczane w pismach królewskiego kaznodziei: *Series heptachordi Socoloviani* we wspomnianej edycji *Orationes ecclesiasticae* z 1587 roku, *Periocha, id est summa operis w Iustus Ioseph* (Kraków 1586)⁹⁸, *Oda Magnae Matri Virgini pro Sarmatia* w *Nuntius salutis* (Kraków 1588)⁹⁹. Śmierć mistrza upamiętnił, wydając w 1595 roku *Odae tres funebres de laudibus Stanislai Socolovii*. Trzy ody zbudowane z ośmiowersowych strof tworzą poemat cykliczny, w którym trójdzielny schemat dyspozycyjny pieśni żałobnej został rozpisany na poszczególne ody. I tak pieśń pierwsza rozwija przede wszystkim wątek opłakiwania (*comploratio*) śmierci Sokołowskiego, odę drugą wypełnia rozbudowana laudacja (*laudatio*) zmarłego kapłana, zaś w trzeciej obecne są elementy topiki pocieszenia (*consolatio*) i napomnienia (*exhortatio*). Trzeba ponadto zaznaczyć, że w pieśni otwierającej omawiane epicedium cykliczne występują liczne partie liryczne osnute wokół osobistych wyznań poety-ucznia, w odzie drugiej dominuje epicka narracja ukazująca życie i działalność królewskiego kaznodziei, a w trzeciej na plan pierwszy wysuwa się podniosła tonacja hymnu, współtworzona przez częste apostrofy i inwokacje do Matki Bożej.

Nawet pobieżny przegląd pozostałej, głównie panegirycznej twórczości Schoena, pozwala na wysunięcie wniosku o funkcjonalności bogatej tradycji bukolicznej, częściej raczej spod znaku Teokryta niż Wergiliusza, w komentowaniu rzeczywistości współczesnej autorowi.

⁹⁸ Cf. Soc. *Iust. Ios.*, „Edocet hoc acer Socolovius, ipse secutus, | Hac dum morbi conditione, crucem, | Pro quo orate omnes, nam saucius ante retractat | Arma tamen, Christo fidus athleta suo” (k. B 2 v.).

⁹⁹ Pod względem kompozycji utwór ten przypomina traktat *Iustus Ioseph*. Stanowi pięć kazań o Matce Bożej, wygłoszonych jeszcze przed królem Stefanem Batorym, które Sokołowski następnie znacznie rozbudował i ofiarował nowemu władcy Rzeczypospolitej, Zygmuntowi III Wazie, akcentując w przedmowie rolę kultu Maryi w polskiej tradycji religijnej. Tekst został niebawem przetłumaczony na język polski przez Jana Januszowskiego i wydany w Krakowie w 1590 roku pod tytułem *Posel wielki o Wcieleniu Syna Bożego*. Cf. Soc. *Nun. sal.*, „Sic aegrum et afflictum Socolovii, | qui saucius pugnat feritque | fortius atque aliis valentes | novamque suplex nunc tabulam tuis | suspendit aris, tange manu caput | fausta ac dolorem pertinacem | indomitumque leva vel aufer” (k. Cc 3 v.).

Bohaterowie przywoływani ze świata idylli wygłaszają często pochwałę osoby, której dedykowany jest utwór, jak chociażby w poetyckiej sielance *Adonis* z 1581 roku, określonej przez autora jako *ecloga gratulatoria*, poświęconej nowemu biskupowi wileńskiemu, Jerzemu Radziwiłłowi, czy sielance napisanej po śmierci Stefana Batorego (12 XII 1586) pod tytułem *Daphnis, seu de funere Magni Stephani I, Regis Polonorum* sięgającej po motyw opłakiwania zmarłego pasterza Daphnisa przekształcony w utworze Schoena w ubolewanie z powodu śmierci wybitnego i niezwykłego władcy. W sielance *Palaemon, seu Promnicum Crasinianum in tumultu bellico conservatum* z 1589 roku, wzorowanej na siódmej eklodze Wergiliusza, a przybierającej formę dialogu pomiędzy dwoma pasterzami, Melibeusem i Korydonem, oprócz wyrazów uznania dla działalności archidiakona krakowskiego, Stanisława Krasieńskiego, dbającego o rozwój szkolnictwa i sprzyjającego uniwersytetowi, autor zmieścił wiele czytelnych aluzji do aktualnych wydarzeń społeczno-politycznych, jak oblężenie Krakowa przez wojska arcyksięcia Maksymiliana w 1587 roku. Konwencjonalny świat idylli, traktowany niczym poręczny sztafaż mitologiczny, wyposażony przy tym w bogaty repertuar charakterystycznych, a stąd z łatwością rozpoznawanych motywów oraz funkcjonalnych toposów, staje się zatem znakomitą okazją do wypowiedzi na aktualne zagadnienia. Teksty te cieszyły się wówczas dużym uznaniem innych twórców i przyjaciół autora, do grona których należał także Szymon Szymonowic, być może już wtedy wiążący swą literacką przyszłość z sielanką.

W pierwszej edycji *Partitiones* z 1589 roku znalazł się również czterowersz Schoena, który został jednak pominięty w tomie dzieł zbiorowych królewskiego kaznodziei z 1591 roku, chociaż tematycznie pozostaje powiązany z następującym po nim bezpośrednio listem autora dialogu, adresowanym do Kostki oraz tekstem Szymonowica, umieszczonym na ostatniej stronie pierwodruku, a występującym w wydaniu z 1591 roku tuż po liście Sokołowskiego do biskupa chełmińskiego. Tetrastych twórcy łacińskich sielanek rozpoczyna anaforyczne powtórzenie epitetu *bene*, użyte w kontekście dwóch czasowników *dicere* i *scibere*, które pojawiają się znowu w kolejnym

wersie. Odnosimy wrażenie, że najpierw odbyła się naukowa (*bene* jako ‘fachowo’, ‘rzeczowo’) dyskusja pomiędzy nauczycielem a uczniem, która następnie doczekała się znakomitego literackiego opracowania (*bene* w sensie ‘pięknie’, ‘starannie’). Mówienie poprzedza bowiem *naturaliter* proces pisania. Ponadto Sokołowski jako doskonały pedagog przezwyciężył cierpienie, zrodzone z fizycznej słabości, aby swoją dysputą, a następnie tekstem przygotowanym w oparciu o nią, pouczyć swoich wychowanków, jak powinni poprawnie (*bene*) mówić oraz pisać. Owe zajęcia pozwoliły mu przynajmniej na chwilę oddalić myśli o chorobie i panującej w mieście zarazie. Zaledwie czterowersowa pochwała autora *Partitiones* uwydatnia zatem zależność pomiędzy troską o nauczanie i prowadzenie badań naukowych a możliwością skutecznego uniezależnienia się od problemów zdrowotnych.

Identyczne zagadnienia porusza Sokołowski w liście do Piotra Kostki¹⁰⁰. Gruntownie wykształcony (Padwa, Paryż, Lowanium, być może Salamanka), władający kilkoma językami biskup chełmiński pełnił w senacie funkcję przewodniczącego stanów pruskich, które nie uznały nominacji Marcina Kromera na urząd biskupa warmińskiego. W czasie pobytu w Krakowie zaprzyjaźnił się z przyszłym kaznodzieją królewskim i jako pierwszy pośpieszył mu z pomocą po zniszczeniu upraw należących do parafii św. Floriana w trakcie oblężenia miasta przez wojska arcyksięcia Maksymiliana. Nuncjusz papieski Alberto Bolognetti zaliczył Kostkę w poczet dostojników kościelnych (współ z biskupem krakowskim Piotrem Myszkowskim i biskupem warmińskim Marcinem Kromerem), którzy odgrywają najważniejszą rolę w ówczesnej Rzeczypospolitej¹⁰¹. Rok po ukazaniu

¹⁰⁰ Nagrobek Kostki w katedrze w Chełmży jest uznawany za najpiękniejszy zabytek późnego renesansu na północnych ziemiach Rzeczypospolitej. Cf. biografię biskupa autorstwa A. Tomczaka, PSB, t. XIV, s. 353–355.

¹⁰¹ Cf. list A. Bolognettiego z 29 XII 1583: „Et da questo forse avveniva che gl'altri vescovi, fatti accorti dall'esempio del capo loro, si facevano molto poco sentire in senato, non ostante che tra loro siano soggetti gravissimi come il vescovo di Cracovia [Piotr Myszkowski], stimato da tutti con ragione prudentissimo; il vescovo Cromero venerando per dottrina, per vechiezza et per una general cognitione delle antichità del Regno, delle quali ha scritto accuratissimamente; et Monsignore Costca(s), vescovo di Culma, prelato nobile, versato nelle corti, pronto in esprimere suoi concetti in varie lingue et di maniere grate”. MPV, t. V, s. 623.

się dialogu *Partitiones* Schoen opublikował odę *Navis munifica*¹⁰², w której podjął temat transportu zboża do Gdańska i jego nieocenionego znaczenia dla dobrobytu państwa. List skierowany do Kostki, pełniący ważną funkcję prefacji dedykacyjnej (*praefatio dedicatoria*)¹⁰³, strukturalnie powiązanej z następującym po niej dialogiem i dopiero z nim tworzącej właściwy tekst *Partitiones*, składa się z dwóch części, z których pierwsza przybliża okoliczności powstania tekstu oraz określa jego gatunek literacki, druga zaś stanowi właściwe ofiarowanie utworu adresatowi, czyli *actus dedicandi*, określane przez pisarzy okresu patrystycznego mianem *consecratio* lub *inauguratio*. Kompozycja listu nie odbiega od zaleceń autorów średniowiecznych *artes epistolandi*. Po krótkim pozdrowieniu (*salutatio*), ograniczonym do wymienienia nazwiska oraz pełnionego przez Kostkę urzędu biskupa chełmińskiego, następuje krótkie opowiadanie (*narratio*), przybliżające warunki, w których doszło do podjęcia pracy nad wyłożeniem zasad homiletyki. Sokołowski sięga w tym przypadku po charakterystyczny dla *exordium* topos domagający się od twórcy przedstawienia przyczyn, które skłoniły go do rozpoczęcia pisania (*explicatio causae scribendi*). Pozyskaniu życzliwości odbiorcy (*captatio benevolentiae*) służy wykorzystanie topiki skromności i pokory (*modestia et humilitas*) w odniesieniu do umiejętności autora, który poproszony o przybliżenie teorii kaznodziejstwa, a uznany swego czasu za znakomitego mówcę kościelnego, czuje się zobowiązany do spełnienia uprzejmej prośby uczniów. Wyraża zmartwienie, że nie sprostą przedsięwzięciu, jakiego się podjął, nie tyle z powodu ograniczonej oraz niepełnej wiedzy w tym przedmiocie, ile nasilającej

¹⁰² Cf. *Navis munifica. Ad Petrum Costkam, Episcopum Culmensem, virum amplissimum et doctissimum, Andreae Schonei, philosophiae in Academia Cracoviensi professoris, Cracoviae: in officina Lazari, Anno Domini 1590, „O pulchra navis, filia nobilis | lateque in orbem brachia florida | tendentis umbrosae silvae, | vertice et aërio prementis | convexa caeli. Non ita splendida | Argo fuit, quae velleris aurei | heroas insignes vehebat | primaque aquas secuit marinas”* (k. A 2).

¹⁰³ Posługuję się terminologią zaproponowaną przez A. Gorzkowskiego w rozprawie *List dedykacyjny Filipa Kallimacha-Buonacorsiego*, [w:] *Retoryka a tekst literacki* pod red. M. Hanczakowskiego i J. Niedźwiedzia, Kraków 2003, t. I, s. 14–15. Cf. także L. Winniczuk, *Epistolografia. Łacińskie podręczniki epistolograficzne w Polsce w XV – XVI wieku*, Warszawa 1953.

się coraz bardziej choroby. Przyjęcie zobowiązania, a następnie poświęcenie się pracy intelektualnej zaczyna wreszcie traktować w kategoriach jedynej i niezawodnej możliwości uwolnienia się od cierpienia, a tym samym przynajmniej chwilowego przezwyciężenia słabości. Kapłan sygnalizuje także formę literacką (*multis dicere et respondere*), jaką uznał za odpowiednią do najpełniejszej realizacji powziętego *labor* ('praca', 'wysiłek', ale także 'ból' i 'cierpienie'). Drugą część listu, którą tworzy jeden złożony okres retoryczny, stanowi przedstawienie prośby (*petitio*) skierowanej do Kostki. Pojawia się w niej reminiscencja spotkania obu kapłanów w Toruniu – niewykluczone, że doszło do niego podczas uroczystości powitania Batorego pod Toruniem 26 VIII 1576 rozpoczętej mową powitalną Kostki jako przedstawiciela stanów pruskich, skierowaną do nowego monarchy Polski – w trakcie którego biskup chełmiński miał poruszyć zagadnienie sztuki wygłaszania kazań. Akt dedykacji wyznaczają połączone koniunkcyjne czasowniki *appello*, 'zwracam się z uprzejmą prośbą', niosący także znaczenie odwołania do wyższej instancji z prośbą o wydanie wyroku oraz *addico*, 'ofiaruję', ale również 'zapewniam o swoim oddaniu', wykorzystane w bezpośrednim zwrocie do biskupa, aby zechciał przyjąć na siebie rolę sędziego (*iudex*) i dokonał rzetelnej oceny tekstu, który został mu właśnie ofiarowany. Osobę adresata prezentuje Sokołowski poprzez nagromadzenie i enumerację epitetów, określających go jako męża niezwykle uczonego oraz wymownego (*vir dissertissimus et perdoc-tus*), a także szlachetnego i cnotliwego, starannie przy tym przygotowującego teksty swoich wystąpień, które Sokołowski ma nadzieję wydobyć kiedyś od zaufanego przyjaciela i te starsze niż dziewięć lat – subtelna aluzja do *Ars poetica* Horacego – przekazać do druku, aby mogły uczyć rzesze czytelników pięknego sposobu komponowania i pisania wystąpień kościelnych. Autor rozwija przy tym paralelę pomiędzy tekstem a tkaniną, często wykorzystywaną przez Petrarke¹⁰⁴, wprowadzoną ze znaczeń łacińskiego słowa *textus*

¹⁰⁴ Cf. „Zatem owe pism utkane wielobarwnymi, że tak powiem, niemi, tobie, bracie, zadedykowałem. Zresztą, jeśli dostało mi się w udziale stałe miejsce pobytu i zawsze daremnie poszukiwany spokój – co widać już w tym momencie – szlachetniejszą zapewne i bardziej jednolitą tkaninę zamysłem usnuć dla

(‘tkanina’, ‘plecionka’), a następnie przeniesioną na proces twórczy, stający się jej pracowitym splataniem z rozmaitych dostępnych włókien, wcześniej wyszukanych i zgromadzonych. Obrazuje ona zatem ideę imitacji, a jednocześnie odnosi się do mechanizmu retorycznej inwencji. Postępowanie odwrotne, czyli rozplatanie tkaniny tekstu, wizualizuje natomiast określony tryb lektury, koncentrujący się na rozpoznaniu budujących ją elementów, śledzeniu rozmaitych filiacji oraz tekstowych konwergencji, dotarciu do źródeł, z których zostały zaczerpnięte i zwróceniu uwagi (*attenuitas*) na transformacje znaczeń, jakim uległy. *Texto et retexo*, splatam i rozplatom, ale także powtarzam, splatam wciąż na nowo, jest zatem identyczne z następującym zestawieniem czasowników – *scribo et lego*, piszę i czytam – zaś porównanie to wskazuje na umiejętność znalezienia się po obu stronach sytuacji retorycznej. Zwięzłe zakończenie (*conclusio*) prefacji przybiera postać prośby o zachowanie przez adresata życzliwości, jaką dotychczas okazywał autorowi.

W kodeksie gromadzącym korespondencję Sokołowskiego przechowywanym w księgozbiorniku Biblioteki Jagiellońskiej znajduje się list Piotra Kostki, pisany z Warszawy 4 IV 1589. Biskup chełmiński dziękuje w nim kapłanowi za przekazanie tekstu *Partitiones* za pośrednictwem swego ucznia i wykładowcy Akademii Krakowskiej, Mikołaja Dobrocieskiego (1559–1608)¹⁰⁵, oraz dedykowanie mu tego wyjątkowego dzieła, przewyższającego w jego mniemaniu analogiczny dialog Cycerona pod względem doniosłości poruszanej problematyki:

Partitiones ecclesiasticas, praeclarum excellentis ingenii singularisque eruditionis R[everendissimae] D[ominationis] V[estrae] monumentum, illustre vero eximii erga me amoris et benevolentiae testimonium, una cum ipsius iuris Dominus doctor Dobrociescius mihi reddidit. Quo quidem munere, in his praesertim commitalibusque curis atque occupationibus, nihil mihi aut gratius afferi potuit, aut amplius. Itaque quantumcumque temporis a publicis negotiis et hominum familiaritate coniunctorum interventu eripi potuit, id

twego imienia. Pragnąłbym być pośród tych nielicznych, którzy mogą zapewnić i wyświadczyć sławę, lecz ty swoją własną siłą wyjdiesz na światło, wyniesiony na skrzydłach talentu i niepotrzebujący żadnej mojej pomocy”, tłum. A. Chojowska, cyt. za: F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane*, przygotowali do druku W. Olszaniec i A. Gorzkowski przy współpracy P. Salwy, Gdańsk 2004, s. 100.

¹⁰⁵ Cf. H. Barycz, *Dobrocieski Mikołaj, h. Prus (1559–1608)*, PSB, t. V, s. 242–243.

omne ad pervolutandas *Partitiones* contuli, quarum lectione non solum allevavi comitiales molestias, sed etiam ex ipsis fructum coepi, ut quae sparsim vel cognoscenda, vel eruenda ex variis auctoribus forent, ea in hoc *Partitionum* libro, tamquam in pulcherrima tabula quadam comprehensa consignataque intuerer. Et quamquam alios R[everendissimae] D[ominationis] V[estrae] libros, quos et permultos et pereruditos ipsa edidit, libenter assidueque lectito tamen *Partitionibus ecclesiasticis*, quae mihi Tullianas oratorias illas longe et ipso argumento et doctrina videntur superare, ita oblector, ut eas revolvam saepius, neque de manibus fere umquam dimittam. Quas quod R[everendissima] D[ominatio] V[estra] in meo nomine apparere voluit, cum amorem et benevolentiam R[everendissimae] D[ominationis] V[estrae] in eo agnosco singularem, tum ego vicissim committar sedulo, ut homini neque ingrato neque immemori et tam insigne munus dedisse et simul benevolentiae et iudicii sui apud omnes mortales testimonium tribuisse videatur. Alia, quae adhuc domi premo, in tanta praesertim scriptorum turba et doctrina, non modo non limo, sed etiam ita fastidio, ut ea in lucem efferi minime velim, neque tamen in eo ita animum meum obfirmavi, ut sententiam, si secus ratio suaserit, non aliquando mutandam putem. R[everendissimae] D[ominationi] V[estrae] bene diuque valere atque ei ad perficiendos immortales et plane divinos labores firmas et diuturnas vires suppetere opto ac Deum O[ptimum] M[aximum] quaeso¹⁰⁶.

[Książd Dobrocieski, doktor prawa, przekazał mi *Podziały wymowy kościelnej*, wspaniały pomnik niezwykłego talentu i szczególnej uczoności Waszej Wielebności, a także znakomite świadectwo wyjątkowej miłości i życzliwości względem mnie. Z pewnością nic nie mogło wydać mi się przyjemniejsze i wspanialsze od tego daru, zwłaszcza w tych troskach i zajęciach sejmowych. Dlatego ilekolwiek czasu udało [mi] się wyrwać zajęciom publicznym i zażyłemu kontaktowi z zaprzyjaźnionymi ludźmi, to wszystko poświęciłem na czytanie *Podziałów*, a dzięki tej lekturze nie tylko ulżyłem [sobie w] sejmowych uciążliwościach, ale także wzięłem z niej pożytek, gdyż to, co trzeba by tu i ówdzie poznać i wydobyć z różnych autorów, mogę zobaczyć w tej książce *Podziałów*, przedstawione i opisane jakby na jakimś najpiękniejszym obrazie. I chociaż chętnie i często czytuję inne książki Waszej Wielebności, które sama tak liczne i wielce uczone wydała, to jednak *Podziałami* wymowy kościelnej, które zdają mi się o wiele przewyższać pod względem samej treści i nauki te Cyceironiańskie dotyczące sztuki wymowy, cieszę się tak bardzo, że będę do nich często sięgał, a także niemal nigdy nie wypuszczał [ich] z rąk. A skoro w tym, że Wasza Wielebność zechciała wydać je pod moim imieniem, dostrzegam wyjątkową miłość i życzliwość Waszej Wielebności, to będę wzajemnie szczerze zobowiązany, by nie zdawało się, że podarowała pamiętny i tak szczególny

¹⁰⁶ Cyt. na postawie kodeksu, zawierającego listy z XVI i XVII w., wśród których można znaleźć całkiem pokaźny zbiór korespondencji Sokołowskiego – *Kod. pap.* z w. XVI/XVII różnemi pisany rękami, BJ, sygn. 41, s. 62–63.

dar człowiekowi niegodziwemu ani niewdzięcznemu, a jednocześnie wydała wobec wszystkich ludzi świadectwo swej życzliwości, jak i rozsądku. Innych rzeczy, które jeszcze ukrywam w domu, nie tylko nie poprawiam (wobec takiej rzeszy i erudycji pisarzy), ale nawet tak się nimi brzydzę, że żadną miarą nie chciałbym, by wyszły na widok publiczny. Jednak nie utwierdziłem w tym mego umysłu do tego stopnia, bym miał sądzić, że nie można niekiedy zmienić zdania, jeśli rozsądek doradzi inaczej. Życzę Waszej Wielbności długiego cieszenia się dobrym zdrowiem oraz potężnych i trwałych sił, które pomogą Jej w dokonaniu nieśmiertelnych i rzeczywiście boskich dzieł, [o co] proszę Najlepszego i Największego Boga.]

Okoliczności powstania *Partitiones* przywołuje również Szymon Szymonowicz w utworze napisanym heksametrem jambicznym, „sześciomiarowym jambikiem”, jak pisze Józef Sołtykowicz¹⁰⁷, zwanym senarem (*versus senarius*), a więc w metrum wykorzystywanym najczęściej w poezji okolicznościowej. Laudacji Sokołowskiego służy podkreślenie wysiłku podjętego przez cierpiącego z powodu choroby kapłana, zmuszonego nawet do przerwania wygłaszania kazań, decydującego się, aby przedstawić zasady wymowy w odniesieniu do mówcy kościelnego, a tym samym przeciwstawić ulatującym słowom zapisany tekst (*verba volant, scripta manent*), który będzie odtąd mógł służyć jako przydatny podręcznik przeznaczony dla przyszłych głosicieli Słowa Bożego. Obraz doskonałego kaznodziei nakreślony z wielką dokładnością przez krakowskiego kanonika okazał się nieoczekiwane autoportretem samego twórcy, który w wygłaszaniu kazań i własnym postępowaniu, zrealizował przymioty idealnego mówcy kościelnego oraz przepisy homiletyki, jakie postanowił przypomnieć w *Partitiones*. Szymonowicz przypomina ponadto doświadczonemu czytelnikowi, że podobizna Sokołowskiego, jaką odnajdzie na kartach dialogu, nie jest w stanie przybliżyć mu bogatej osobowości i rozległej uczoności królewskiego teologa. Może co najwyżej odsłonić niektóre jego rysy i dlatego w zakończeniu utworu autor kontynuuje porównanie poezji (*poema pictura loquens*), a także twórczości literackiej w ogóle, rozpatrywanej jako obrazowanie za pomocą słów, do malowania pejzażu (*pictura poema silens*). Złożoność rzeczywistości i ludzkiej osoby skutecznie ograniczają sposób ich

¹⁰⁷ J. Sołtykowicz, *O stanie Akademii Krakowskiej...*, op. cit., s. 389.

tekstowej czy też malarskiej reprezentacji. Tę metaforykę podjął Fabian Birkowski, komentując wiersz Szymonowica:

Habete optimi concionatores imaginem illius animi, quam ipsemet sua dextera in *Partitionibus* expressit, verissimam, pulcherrimam, praestantissimam. Ut enim pictoris illius, quem universa Graecia mirabatur, omnes quidem tabulae imagines erant, quas spectatoribus vivas rerum naturas referentes dabat at illa caeteras antecellebat, quae ipsius solius faciem referebat, sic et ille multum industriae et artis in caeteris collocans, hic ipsius industriae industriarum et artis artem videtur contendisse collocare¹⁰⁸.

[Najlepsi kaznodzieje, miejcie najprawdziwszy, najpiękniejszy i najznakomitszy obraz jego umysłu, który sam własną ręką przedstawił w *Podziałach*. Jak bowiem wszystkie malowidła tego malarza, który zadziwił całą Grecję, były z pewnością obrazami, na których przedstawiał widzom odpowiedniki rzeczy ożywionej natury, lecz innych przewyższył tym, że sam namalował swoją twarz¹⁰⁹, tak i on łącząc wiele pilności i sztuki przed innymi, zdaje się tutaj ukazywać najstaranniej swoją największą pracowitość i najdoskonalszą sztukę.]

We wspomnianym tekście, jak i wczesniejszych utworach, Szymonowic, już wtedy *poeta laureatus* – jeśli autor tragedii *Castus Ioseph* faktycznie otrzymał to zaszczytne wyróżnienie z rąk Stefana Batorego, a więc przed 1586 rokiem – składa swemu nauczycielowi poetyckie homagium (*l'hommage poétique*), uznając wyższość oraz doskonałość jego literackiego warsztatu.

Zagadnienie przymiotów wzorowego kaznodziei zostało poprzedzone w dialogu Sokołowskiego wstępnymi rozważaniami nad teorią homiletyki. Rozmowę inicjuje pytanie Andrzeja, dotyczące przedstawienia właściwego celu retoryki chrześcijańskiej. Nie pojawia się żadne określenie miejsca i czasu dyskusji, a my sami jesteśmy wprowadzeni *in medias res*, w konkretną problematykę retoryki *sub specie aeternitatis*. W odpowiedzi autor tekstu wprowadza interesujące rozróżnienie. Bezpośrednim celem kaznodziei, który jest identyczny z tym, jaki już znamy z przywoływanych wcześniej traktatów, pozostaje głoszenie Bożej chwały i troska o zbawienie bliźnich (*gloria Dei et salus proximi*), zaś pośrednim sygnalizowanie

¹⁰⁸ Fabianus Bircovius, *Socolovius, sive in anniversario Stanislai Socolovii...*, op. cit., s. 435.

¹⁰⁹ Apelles z Kos (lub Kolofonu), uchodzący na największego malarza Hellady, miał jako pierwszy namalować autoportret.

konieczności walki ze słabościami oraz moralną niedoskonałością. Sokołowski posługuje się w tym przypadku czasownikiem *evellere*, czyli ‘wyrywać z korzeniami’, ‘usuwać’, ewokującym tym samym radykalizm postulowanego postępowania oraz bezkompromisowość w zwalczaniu ludzkich ułomności. Jest to w dodatku słowo, którego wielokrotnie używa Cyceron, zwłaszcza w pismach moralnych.

Znaczącej modyfikacji ulega na gruncie retoryki chrześcijańskiej kwestia trzech powinności mówcy (*tria officia dicendi*). Klasyczna teoria wymowy ujmowała ją za pomocą trzech łacińskich bezokoliczników: *docere, movere* (św. Augustyn stosuje najczęściej określenie *flectere*, czyli ‘naginać’, ‘zmiękczać’) oraz *delectare*. Autor traktatu *De doctrina christiana* oraz Erazm we wspomnianym podręczniku wymowy kościelnej dopuszczają realizowanie wszystkich trzech powinności mówcy, chociaż zaznaczają, że powinna istnieć pomiędzy nimi harmonia. Biskup Hippony nawiązuje w tym przypadku do koncepcji Cycerona (*Orat.* 21. 69):

Dixit enim quidam eloquens et verum dixit, ita dicere debere eloquentem, „ut doceat, ut delectet, ut flectat”. Deinde addidit: „Docere necessitas est, delectare suavitatis, flectere victoriae”. Horum trium, quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas, in rebus est constituta, quas dicimus, reliqua duo, in modo, quo dicimus¹¹⁰.

[Pewien orator wyraził się, i należy mu w tym przyznać rację, że do obowiązków mówcy należy: „uczyć, zachwycać i wzruszać”. W dalszych słowach dorzucił: „uczyć – obowiązek; zachwycać – przyjemność; wzruszać – osiągnięcie”. Z tych trzech, na pierwszym miejscu postawił obowiązek nauczania odnoszący się do rzeczy wykładanej, pozostałe zaś dwa dotyczą sposobu wygłaszania.]

Sprawianie przyjemności estetycznej w czasie nauczania wiernych, połączone jednak z troską o jasność wypowiedzi, zalecał także św. Ambroży w liście do biskupa Konstancjusza:

Sint ergo sermones tui proflui, sint puri et dilucidi, ut morali disputatione suavitate infundas populorum auribus et gratia verborum tuorum plebem demulceas, ut volens, quo ducis, seqatur¹¹¹.

¹¹⁰ Aug. *De doc. christ.* IV. 12. 27.

¹¹¹ *Ep.* II, PL 16, col. 880. Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy* (36–69), tłum. przyp. i indeksy P. Nowak, oprac. J. Naumowicz, t. II, Kraków 2003, s. 8.

[Niech więc twoje słowa płyną obficie, niech będą przejrzyste i jasne, abyś przy nauczaniu moralnym napełnił uszy ludzi słodyczą i poruszał lud wdziękiem twoich słów, tak iż z dobrej woli pójdzie za tobą tam, dokąd go prowadzisz.]

Sytuacja trzech powinności mówcy kościelnego uległa zmianie po soborze w Trydencie (1545–1563), który w miejsce filozofii św. Augustyna, tworzącej od stuleci podstawę doktryny Kościoła katolickiego, wprowadził filozoficzno-teologiczną myśl św. Tomasza z Akwinu. Już pisarze wczesnochrześcijańscy traktowali *delectare* z podejrzliwością. Teoretycy *rhetoricae christiana*e bez najmniejszych zastrzeżeń akceptowali dwie pierwsze funkcje, czyli pouczanie oraz wzruszanie. Problem pojawiał się zazwyczaj w przypadku postulatu sprawiania przyjemności estetycznej, którą Valadés w cytowanym fragmencie, wyjaśniającym znaczenie teorii wymowy określonej epitetem *christiana*, zastąpił jednoczeniem wiernych (*conciliando*). Jeszcze inne rozwiązanie proponuje Sokołowski. Funkcja estetyczna odgrywa zdecydowaną drugorzędną rolę i nie można dopuścić do takiej sytuacji, w której dwie pozostałe zostaną jej całkowicie podporządkowane. Nadmierna dbałość o językową stronę wypowiedzi wielokrotnie prowadzi do zatrzymania na sobie uwagi odbiorcy, a nie na treści przekazu, który winna jasno oraz przejrzysto komunikować. Św. Cyprian zalecał w nauczaniu wiernych prostotę ekspresji, aby przemawiać „głosem uczciwej szczerości, a nie zręcznej wymowy” (*vocis pura sinceritas, non eloquentiae*)¹¹². Autorzy ksiąg biblijnych, a zwłaszcza Kohelet, wielokrotnie przestrzegają, że pod piękną szatą językową utkaną z wyrafinowanych tropów i figur retorycznych może ukrywać się jedynie pozór prawdy. Sokołowski uznaje zatem omawianą funkcję za rzecz dodatkową, ale jako miłośnik, uznawanej za doskonałą pod względem retorycznym, prozy Cyceroną całkowicie jej nie odrzuca, podkreślając, że dążenie do pięknego mówienia jest czymś charakterystycznym dla ludzkiej ekspresji językowej (*delectare humanum est*). Nawet o biblijnym Kohelecie, starotestamentowym prototypie kaznodziei, upatrującym w nadmiarze i zbytnej ozdobności słów jeszcze jeden z przejawów

¹¹² Cf. J. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley–Los Angeles–London 1974, s. 51.

wszehobecnej marności, mówi się w zakończeniu księgi jako o mędrцу, który „starał się [...] znaleźć słowa piękne i rzetelnie napisać słowa prawdy” (Koh 12, 10)¹¹³.

Kapłan odwołuje się także do pojęcia prawdziwej filozofii (*vera philosophia*)¹¹⁴, w której sprawianie przyjemności estetycznej staje się identyczne z pouczaniem oraz poruszaniem, aczkolwiek w żaden sposób nie wyjaśnia, co należy rozumieć pod nazwą wymienionej dyscypliny, indeksowanej dodatkowym określeniem prawdziwa (*vera*). Przypomnijmy, że w 1507 roku w Bolonii ukazał się traktat kardynała Adriano Castellesi, przez pewien czas sekretarza papieża Aleksandra VI, zatytułowany *De vera philosophia ex quattuor doctoribus Ecclesiae*, w którym autor – na podstawie fragmentów pism czterech doktorów Kościoła¹¹⁵ – usiłuje zrekonstruować filozoficzne podstawy teologii chrześcijańskiej. Św. Augustyn uznaje *christianitas* za prawdziwą religię (*vera religio*), a także jedyną prawdziwą filozofię (*una vera philosophia*). Ponadto w słynnym fragmencie swego traktatu homiletycznego zaleca (*De doc. christ.* II. 40. 60):

Philosophi autem, qui vocantur si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etami tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.

[Tych natomiast, którzy nazywają się filozofami, zwłaszcza platoników, nie tylko nie należy się obawiać, ale od nich, jako od nieprawnych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz użytek.]

¹¹³ Cf. A. Schoors, *The Preacher Sought to Find Pleasing Words. A Study of the Language of Qoheleth*, Leuven 1992.

¹¹⁴ Cf. G. D'Onofrio, *Vera philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, trans. J. Gavin, Turnhout 2008.

¹¹⁵ Wspomniani czterej doktorzy Kościoła, których liczba przez wiele stuleci nie ulegała zmianie, to określeni przez papieża Bonifacego VIII jako *egregii doctores Ecclesiae*: św. Ambroży, św. Augustyn, św. Hieronim oraz św. Grzegorz Wielki. Na obrazie Piera Francesco Sacchi (ok. 1485–1528) z 1516 r., eksponowanym w Luwrze, widzimy wymienionych autorów, którzy zasiadają przy wspólnym stole, a każdemu z nich został przydany jeden ze symboli Ewangelistów (św. Ambroży – uskrzydłony lew, św. Augustyn – orzeł, św. Hieronim – anioł, św. Grzegorz Wielki – wół). Cf. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 42.

Św. Jan z Damaszku dowodzi, że skoro tylko Bóg jest mądrością, to miłość do Niego stanowi właściwą drogę umiłowania mądrości¹¹⁶. Natomiast Alkuin w *Disputatio de vera philosophia* uważa ją za wstęp do rozważań teologicznych, traktujących o tym, co znajduje się poza rzeczywistością dostępną poznaniu zmysłowemu, zwłaszcza percepcji wzrokowej (*supergressi visibilia*)¹¹⁷. Określenie pewnego typu filozofii mianem „prawdziwa” występuje często w towarzystwie jeszcze jednego epitetu, sprawiającego rozliczne problemy w jego rozumieniu, który po raz pierwszy pojawił się w tytule dzieła włoskiego humanisty – świętego znawcy języków biblijnych i zacieklego krytyka Erazma z powodu jego niejednoznacznego stosunku do reformacji – Agostina Steuco, *De perenni philosophia libri decem* (Lyon 1540). Autor rozprawy usiłuje udowodnić tezę, że w chrześcijańskiej filozofii okresu dojrzałej scholastyki doszło do osiągnięcia największej mądrości, jaka jest dostępna ludzkiemu intelektowi, wspartemu Bożą łaską w niestrudzonych poszukiwaniach prawdy, a tym samym urzeczywistnienia ideału sygnalizowanego przez greckie określenie filozofii jako bezinteresownego umiłowania mądrości. Filozofia, która zjawia się w celi Boecjusza¹¹⁸, aby przynieść mu pocieszenie,

¹¹⁶ Niemal identyczny pogląd odnajdujemy w liście Petrarcki (*Ad Gerardum Carthusiensem Monachum, quenam vera philosophia, quenam vera lex, quis ambarum optimus magister*), adresowanym do swego brata, Gerarda z 7 XI 1353, w którym autor Afryki rozwija myśl św. Augustyna (*De civ. Dei* XVIII. 8) dotyczącą związków mądrości z umiłowaniem Boga: „Chociaż bowiem zbawienie nie znajduje się w literaturze, to jest ona i była dla wielu drogą zbawienia. [...] Jeśli zatem ta mądrość jest Bogiem, a Chrystus jest Synem Bożym, filozofia zaś jest umiłowaniem mądrości, także z samych słów Augustyna bez wątpienia wynika, że prawdziwym filozofem nie może być nikt poza tym, kto miłuje Boga i jest prawdziwym czcicielem Chrystusa”, przeł. A. M. Wasyl, cyt. za: F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane...*, op. cit., s. 256–260.

¹¹⁷ Cf. S. Tetsuro, *Alcuin's Theory of Signification and System of Philosophy*, „*Didascalialia*” 1 (1995), s. 15–46, a także J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1986.

¹¹⁸ Cf. A. M. S. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. i oprac. G. Kurylewicz i M. Antczak, Kęty 2006. „Suknia jej była uszyta subtelną sztuką z najcieńszych nici, z niezniszczalnej materii, którą jak się później dowiedziałem, ona sama utkała własnymi rękami. Formę sukni, podobnie jak na zakopconych obrazach, pokrywał ciemny pył zaniedbania i starości. Na dole sukni była wyszyta grecka

ubrana jest we własnoręcznie utkaną z niezniszczalnej materii, choć potarganą szatę, na której wyhaftowano u góry literę Θ ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$)¹¹⁹, na dole zaś Π ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$). Są one połączone linią przybierającą kształt schodów lub drabiny (*scala*), obrazującą z jednej strony separację autotelicznego oglądu intelektualnego i konkretnej aplikacji zdobytej wiedzy, nawet jeśli dwie postacie działania – praktyczny oraz teoretyczny – stanowią przejaw jednej filozofii, z drugiej zaś teologiczny oraz głęboko zakorzeniony w filozoficznej refleksji symbol dwukierunkowej drogi w górę i dół (anabaza oraz katabaza). Filozofia wieczysta (*philosophia perennis*), o której z wielkim zainteresowaniem oraz przejęciem rozprawiał Leibniz, zwana także niekiedy prawdziwą, w swoim najszerszym znaczeniu odnosi się do całości swej bogatej tradycji od czasów pierwszych myślicieli (jońskich filozofów przyrody na czele z Talesem z Miletu) aż do współczesności. O jej trwałości i niezmienności (*perennitas*) świadczy wciąż ten sam, chciałoby się powiedzieć, wręcz odwieczny repertuar pytań oraz wątpliwości, które na przestrzeni stuleci doczekiwały się rozmaitych odpowiedzi, przy czym żadna nie została uznana za wystarczającą, a tym samym ostateczną. Gdyby bowiem taka sytuacja nastąpiła, byłaby identyczna z zaprzestaniem poszukiwań oraz badań, oznaczałaby ona *eo ipso* unicestwienie filozofii. Wydaje się, że dla Sokołowskiego, podobnie jak dla czołowych przedstawicieli współczesnej odmiany tomizmu¹²⁰, *vera philosophia* odsyła do ściśle określonej tradycji oraz typu refleksji filozoficznej, a mianowicie nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, traktowanego jako najpełniejszy wyraz problematyzacji fundamentalnych zagadnień filozoficznych z wyraźnym uprzywilejowaniem kwestii metafizycznych – problem

litera Θ , na górze Π , a między nimi były zaznaczone stopnie i po nich można się było poruszać od dolnej litery do górnej. Jednak ręce gwałtownych ludzi poszarpały jej suknię, odrywając co się dało. Trzymała książki w prawej ręce, a w lewej berło” (s. 28).

¹¹⁹ „Theta” może ponadto oznaczać słowo śmierć. Bardzo często wypisywano wówczas tę literę na szatach skazańców. Por. H. Chadwick, *Theta on Philosophy's Dress in Boethius*, „Medium Aevum” 49 (1980), s. 175.

¹²⁰ Do najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu należą: Jacques Maritain (1882–1973), Étienne Gilson (1884–1978), Stefan Swieżawski (1907–2004) oraz Mieczysław Albert Krąpiec (1921–2008).

substancji i jej przypadłości, materii i formy u Arystotelesa, istoty i istnienia u św. Tomasza z Akwinu – których analizowanie uznawano za zwieńczenie namysłu nad naturą rzeczywistości. Musimy także pamiętać, że Arystoteles (*Meta.* 1026 a) używa w charakterystyce przedmiotu badań filozofii pierwszej, nazwanej następnie metafizyką – która zajmuje się między innymi podstawowymi i najważniejszymi zasadami (πρώται αρχαί) bytu, na czele z zasadą tożsamości i prawem wyłączonego środka – terminu θεολογία, a więc nazwy odnoszonej w późniejszym okresie rozwoju filozoficznej refleksji do autonomicznej dyscypliny. Najwyraźniejszą artykulację znalazła ona w teologicznej myśli św. Tomasza, który – podążając za ustaleniami Stagiryty – wskazał punkt styczny obu omawianych dziedzin poznania ludzkiego, a mianowicie pytanie o Boga. Teologia chrześcijańska rozwijała się bowiem w oparciu o pojęcia, jakie dostarczyła jej filozofia grecka. Kiedy przedstawiciele tej pierwszej potrafili zdobyć się na otwarcie i nawiązanie dialogu ze starożytnymi filozofami i niestrudżonymi poszukiwaczami mądrości, to odkrywali wówczas łączące ich podobieństwa, wpływające chociażby ze stawiania wciąż tych samych pytań (o pierwszą przyczynę, o zasadę rzeczywistości, o dobro, o możliwość etycznej doskonałości, o szczęście). Stąd św. Augustyn zachęcał, aby śmiało czerpać z idei filozofów (*iniustes possessores*), nawiązujących do koncepcji Platona, patronując chrześcijańskiej recepcji platonizmu, którą z powodzeniem przeprowadził we własnej filozofii. Akwinata zaś postąpił analogicznie z arystotelizmem, który przeszczepił na grunt *philosophiae christianae*, a także uzupełnił o rozbudowaną koncepcję istoty (*essentia*) i perspektywę egzystencjalną (*existentia*). Przywołana tradycja zachowuje zatem rozumienie *vera* jako *christiana*, a także pozwala na potraktowanie ujmowanej w ten sposób filozofii jako drogi prowadzącej do teologii, będącej jednocześnie najwyższą formą poznania ludzkiego na drodze dyskursywnej.

Wyliczenie przymiotów idealnego kaznodziei otwiera kwestia powołania przez Boga (*vocatio divina*), które jest ujmowane jako szczególnego rodzaju wyróżnienie człowieka poprzez wybranie go spośród innych ludzi do pełnienia kapłańskiej posługi. Łączy się ono

z uświęceniem i boskim oświeceniem jasnością wiekuistej Mądrości, a także pozostaje nierozzerwalnie związane z wezwaniem do moralnej doskonałości i nieskazitelności, aby stać się wiarygodnym świadkiem Chrystusa. Sokołowski sięga po ilustrację biblijną i przywołuje scenę powołania Mojżesza (Wj 3, 1–4), uskarżającego się, że nie potrafi przemawiać, oraz Jeremiasza (Jr 1, 4–10), martwiącego się, że nikt nie zechce słuchać jego słów, gdyż z racji młodego wieku nie posiada wystarczającego autorytetu, aby przemawiać przed zgromadzeniem. Autor *Partitiones* podkreśla, że kaznodzieja staje się w pierwszym rzędzie kimś posłanym (ἄγγελος), aby wiernie przekazać słowa Tego, który obdarzył go swoim zaufaniem i łaską (kwestia jednomyślności posłańca i posyłającego), a także darem przemawiania. Wyjątkowego znaczenia nabierają w tym kontekście słowa wypowiedziane przez Boga do Jeremiasza: „oto kładę moje słowa w twoje usta”, podkreślające godność kaznodziejskiej posługi, wynikającą z udzielenia głosu Bożemu Słowu (*vox Verbi*). Opozycja zaimkowa (moje-twoje) wskazuje również na zbliżenie dwóch nierównorzędnych porządków, boskiego i ludzkiego, a także zwraca naszą uwagę na niezwykłość sytuacji, w której to paradoksalnie Bóg czyni się zależnym od wolnej woli człowieka i zleca mu wypełnienie misji, przychodząc z pomocą jego ludzkim słabościom, w tym nieumiejętności przemawiania. Warto także zaznaczyć, że posłannictwo powołanego, w tym przypadku jednego z największych proroków Starego Testamentu, zostało opisane za pomocą czterech czasowników odnoszących się do aktywności destrukcyjnej i tylko dwóch konotujących działalność twórczą.

Kolejne zalety doskonałego kaznodziei grupują się wokół dwóch cnót, z których pierwsza to uczoność (*docilitas*), rozumiana jako posiadanie starannego wykształcenia, systematycznie pogłębianego przez dokładną i regularną lekturę Pisma Świętego i praktykowanie częstych medytacji. Kwestię tę szczegółowo przedstawia oraz komentuje Erazm:

Quaecumque est cor hominis, talis est oratio. Qui cor habet terrenum, terrena loquitur; qui cor habet carneum, carnalia loquitur; qui diabolium habet in corde, diabolium loquitur et eum aliis afflat; qui Christi spiritum habet in corde, caelestia, pia, sancta, casta dignaque Deo loquitur. [...] Quisquis igitur se praeparat huic tam excellenti muneri, multis quidem rebus instructus sit

oportet, sacrorum voluminum recondita intelligentia, multa scripturarum exercitatione, varia doctorum lectione, iudicio sano, prudentia non vulgari, sincero fortique animo, praeceptis usuque dicendi et parata linguae copia, qua dicendum est apud multitudinem aliisque, quae suo loco commemorabimus, mea tamen sententia, nihil illi prius aut maiore studio curandum est, qui tam excellenti muneri sese praeparat, quam ut cor orationis fontem quam purgatissimum reddat¹²¹.

[Jakie jest serce człowieka, taka jest mowa. Kto ma ziemskie serce, mówi w sposób ziemski; kto ma zmysłowe serce, mówi w sposób pożądlivy; kto ma diabła w sercu, mówi w sposób diabelski i innych nim natchnie; kto ma ducha Chrystusa w sercu, ten mówi w sposób niebiański, pobożny, święty, czysty i godny Boga. [...] Kto więc przygotowuje się do tej zaszczytnej posługi, musi bez wątpienia zostać wyposażony w wiele rzeczy: w głębokie rozumienie świętych ksiąg, częste ćwiczenie pisania, wszechstronne czytanie doktorów [Kościola], zdrowy osąd, niepospolitą mądrość, szczerego i dzielnego ducha, reguły i praktykę przemawiania i poręczny zasób języka, dzięki któremu będzie przemawiał wobec ludu, i inne rzeczy, o których wspomniemy na swoim miejscu. Jednak moim zdaniem o nic wcześniej lub z większą gorliwością nie powinien się troszczyć ten, kto przygotowuje się do tej zaszczytnej posługi, jeśli tylko [jego] serce będzie przedstawiać najczystsze źródło mowy.]

Autor rozprawy *Ecclesiastes* nawiązuje do metaforycznej koncepcji mowy św. Augustyna (*De doc. christ.* I. 13) o Platońskiej proveniencji, obrazującej fenomen tożsamości myśli, która pomimo realnej możliwości rozmaitych typów ekspresji językowej oraz różnych przekształceń semantycznych, rozpiętych między znaczeniem literalnym a figuratywnym, jakim podlega w jej trakcie, pozostaje zawsze taka sama. Pojęcia (*ideae*) wytwarzane przez umysł są z wielką starannością przechowywane w ludzkim sercu pod postacią słów (*verba*), które mogą zostać przez nas w dowolnym czasie wybrane i obdarzone słyszalnym dźwiękiem (*locutiones*). Augustiańskie ujęcie zjawiska artykulacji językowej wypływa z refleksji nad tajemnicą Wcielenia, przedstawioną w prologu do Ewangelii św. Jana (J 1, 10–14) jako przyjście na świat odwiecznego Słowa Bożego (*Verbum*) w ludzkiej postaci, aby przemówić do człowieka w jego własnym języku (*Λογός–λογός*). Interpretacja autora *Confessiones* odnosi się przede wszystkim do opisu porządku boskiego, a następnie zostaje przeniesiona na rzeczywistość ludzkiej komunikacji. Dla Erazma szczególne

¹²¹ Erasm. *Eccl.*, s. 16–17.

znaczenie posiada uwydatnienie głębokiego związku pomiędzy ludzkim sercem, przechowującym w sobie słowa (*sermones*), a moralną kondycją człowieka. Mowa jednostki ludzkiej stanowi bowiem najwyraźniejsze obicie (*imago*) zarówno jej sposobu myślenia, jak i postępowania. *Le style, c'est l'homme*.

Druga cnota, czyli pobożność (*pietas*), obejmuje takie przymioty jak: uczciwość życia, bogobojność oraz troskę o sprawy Kościoła. Temat moralnych kwalifikacji doskonałego kapłana pojawia się także w korespondencji Stanisława Reszki, który w liście pisanym do Sochołowskiego z Rzymu, datowanym na 30 X 1577 roku, stwierdza:

Sacerdos enim velut communis quidam paedagogus humani generis existimatur et quanto magis gloriam Dei et salutem proximi amabit, tanto se propius velut quidam pius medicus ad lectulos aegrotantium adiunget et laesas pravus moribus conscientias, quasi venam tangens, salutaria remedia non solum monstrabit, sed etiam admovebit, sollicitus assidens, ad suspecta tempora occurrens, nullum illi ministerium oneri, nullum fastidio erit, ut quae dicit, in aegri animum descendant, ut non delectent, sed ut prosint¹²².

[Kapłan jest bowiem uznawany za niemal jakiegoś wychowawcę rodzaju ludzkiego i o ile będzie się troszczył o większą chwałę Boga i zbawienie bliźnich, o tyle zbliży się bardziej, podobny jakiemuś oddanemu lekarzowi, do łóżek chorujących [na duszy] i współników pokrzywdzonych złymi obyczajami, jak gdyby badając puls, nie tylko wskaże lekarstwa przynoszące zdrowie, lecz także je dostarczy; dowodząc bycia wrażliwym, pojawiając się we właściwym czasie. Ta posługa nie będzie dla niego żadnym kłopotem, żadnym zmęczeniem, jeśli to, co mówi, zstąpi na pole dusz nie po to, ażeby sprawić przyjemność, ale by przynieść pomoc.]

Powodzenie misji głosiciela Słowa Bożego, który przypomina nauczyciela rodzaju ludzkiego oraz lekarza, udającego się do chorych na duszy, uzależnione jest od jego postępowania. Najlepszy bowiem przykład daje wówczas, gdy głoszoną naukę potwierdza nieskazitelnością własnego życia. Kapłańska posługa nakłada na niego odpowiedzialność za siebie i wiernych, których wychowuje głoszonymi kazaniem oraz uzdrawia z popełnionych grzechów. Dalej zaś autor listu pisze:

Nam cum sacerdos bonus velut quidam artifex domandarum cupiditatum censeatur et in exemplum generi humano datus sit, quaecumque illi materia obuenerit, in qua animi sui vires exercent, eam aequo animo semper

¹²² Res. Ep. XIV, s. 118.

amplectetur. [...] Vult enim Deus opera sua eminere, vult servorum suorum virtutes in oculis hominum versari. *Luceat, ait, lux vestra coram hominibus.* Quid enim vir optimus virtutisque, cultor constantissimus et consilii publicis sese ingereret et medendis Reipublicae civiumque suorum vulneribus infudaret, si parum dignitatis, parum auctoritatis, parum virium haberet? Non suscipit umquam supervacanea consilia vir sapiens, nec operam suam rebus non profuturis impendit. Quem Deus morum magistrum et praeceptorem humani generis designavit, cur dextraxisset posse, quod iubetur? Nil posse, ait ille, hoc est mortuum vivere, nil curare, hoc est insanum esse¹²³.

[Uważa się bowiem dobrego kapłana za jakiegoś rzemieślnika w poskramianiu namiętności, który został dany rodzajowi ludzkiemu jako przykład i z jakimkolwiek tworzywem ma on do czynienia, w którym ćwiczy siły swego talentu, zawsze przystępuje do tego w równowadze ducha. [...] Bóg zechciał bowiem, by jego dzieła były wybitne, zechciał, aby cnoty Jego sług były widoczne dla ludzkich oczu. „Niech świeci, powiada, wasze światło przed ludźmi” (Mt 5, 16). Po cóż bowiem mąż doskonały i najcnotliwszy, najbardziej wytrwały wyznawca, miałby się wtrącać do spraw publicznych i trudzić się nad leczeniem ran Rzeczypospolitej i jej obywateli, jak gdyby mało miał godności, poważania i siły? Mędrzec podejmuje się zawsze dodatkowych zajęć, a także poświęca swoją pracę pożytecznym rzeczom. Dlaczego miałby nie zdołać wykonać tego, co mu polecono, skoro Bóg przeznaczył go na nauczyciela obyczajów i wychowawcę rodzaju ludzkiego? Niczego nie móc, powiada ów, to żyć jak umarli. O nic się nie troszczyć, to być jak szalony.]

Boże powołanie, od którego rozpoczęliśmy wyliczenie cnót doskonałego kaznodziei, staje się równoznaczne z wezwaniem do moralnej doskonałości. Także Erazm odwołuje się, podobnie jak czyni to Reszka, do słów Chrystusa, który nazywa swoich uczniów, a w szczególności apostołów, „solą ziemi oraz światłością świata” (Mt 5, 13–16). Problem kwalifikacji etycznych przekłada się bowiem na kwestię wiarygodności osoby, która przemawia wobec zgromadzenia. Mówca kościelny zajmuje w tym przypadku uprzywilejowaną pozycję, gdyż wygłoszenie kazania stanowi jedną z części mszy świętej i dlatego element pozyskania życzliwości audytorium (*captatio benevolentiae*) nie powinien zajmować wiele miejsca w homilii. Uzyskanie zaufania ze strony wiernych przychodzi z łatwością w sytuacji, gdy kapłan cieszy się ich szacunkiem i poważaniem.

¹²³ Res. Ep. XIV, s. 123–125.

Sokołowski zwraca także uwagi na takie przymioty, jak dobra pamięć, głos, a także śmiałość w występowaniu przed słuchaczami. Podkreśla, że wzorców postępowania dostarczają kapłanowi przede wszystkim sam Chrystus, a następnie św. Paweł, nazwany przez św. Augustyna (*De doc. christ.* IV. 7. 15) Nauczycielem Narodów (*Doctor Gentium*), Prorocy, apostołowie, a także Ojcowie Kościoła, wśród których pierwsze miejsce pod względem wymowy kościelnej zajmuje św. Jana Chryzostom, patron kaznodziejów, słusznie nazwany z powodu łatwości przemawiania „Złotoustym” (*χρυσόστομος*). Przywołuje również wybitnych mówców kościelnych ze współczesnych mu czasów, których sztuka kaznodziejska może zostać uznana za model do naśladowania. W ich gronie odnajdziemy przyjaciela Sokołowskiego z lat studiów w Akademii Krakowskiej, Piotra Skargę, przez wiele lat pełniącego urząd kaznodziei nadwornego Zygmunta III Wazy oraz kapłanów związanych działalnością naukową i pedagogiczną z krakowską uczelnią na czele z jej wielokrotnym rektorem, profesorem teologii i duszpasterzem przy kościele św. Anny oraz kolegiacie Wszystkich Świętych, Marcinem Glicjuszem z Pilzna, Benedyktem z Koźmina, poetą i kaznodzieją nadwornym Zygmunta II Augusta, Łukaszem Orłowskim (Akwilinem), Janem Leopoliłą (Niczem), zwanym Młodszym, Zygmuntem Obrembskim, dominikaninem Melchiorem z Mościsk¹²⁴. W *Żywocie św. Jana Kantego* Skarga wspomina przyjaciół z okresu studiów w murach krakowskiej *Almae Matris*:

¹²⁴ Interesującego podsumowania wymowy kościelnej w renesansowej Polsce II poł. XVI stulecia dokonał K. Mecherzyński, który stwierdził: „Cechą wymowy tego wieku jest duch szczerzej i prawdziwie chrześcijańskiej pobożności – czystość nauki, pełnej namaszczenia religijnego i apostołowskiej powagi – logika w wykładzie rzeczy czerstwa i gruntowna – owo ostrze (jak się wyrażał Sokołowski) przez które rozumieć siłę i dosadność w mówieniu – styl prosty, jasny, poważny, nie bez wewnętrznej mocy i okraszy – polszczyzna karna, jędrna i wyrazista, naginająca się z dowolnością do myśli i uczuć mówiącego, i na zawołanie talentu otwierająca cudowne prawie skarby obfitości, siły i uroku”, cf. *Historia wymowy w Polsce...*, op. cit., t. I, s. 276. Ostrze, o którym pisze Mecherzyński, pojawia się w dialogu Sokołowskiego pod nazwą *acumen*. Słowo to oznacza trafne i zwięzłe zamknięcie danego rozumowania w postaci celnej pointy.

Błogosławiona pamięć zostaje, rodziła i rodzi, którzy żywotem chwalebny, i nauką, i pracą na żniwie Bożym, i wychowaniu młodzi lata swoje trawiając, pomocne nam do zbawienia i cnót świętych przykłady zostawili. [...] Jako cię zapomnieć mam złotej wymowy Janie Leopolito [...] i ciebie Sokołowski, któryś pismem tak poważnym Kościół Boży oświecił. Byliście mi ochłodą i pobudką do dobrego¹²⁵.

Autor *Partitiones* wspomina także, odwołując się do prorocstwa Daniela (Dn 12, 3), o nagrodzie, jaka została przygotowana dla postępujących zgodnie ze swym powołaniem kapłanów, którzy po trudach ziemskiego życia będą jaśnieć niczym gwiazdy na firmamencie niebieskim.

Doskonały kaznodzieja, jakiego portret szkicuje Sokołowski na kartach dialogu poświęconego przystępnemu wyłożeniu podstawowych zasad homiletyki, w pełni realizuje w swojej postudze powyższe zalecenia, zaś całe życie świadomie kształtuje na wzór boskiego Arcykaznodziei. Nie zabiega zatem o dowody uznania ze strony ludzi, ale niestrudzenie poświęca się dziełu głoszenia niełatwej, a przede wszystkim wymagającej nauki Mistrza, którego pozostaje zawsze wiernym sługą (*servus Christi*). Znakomite wyliczenie przymiotów, a zarazem podsumowanie opisu doskonałego kaznodziei zawiera następujący fragment z traktatu Szymona Marycjusza z Pilzna, nauczyciela Łukasza Górnickiego w szkole parafialnej św. Jana, *De scholis, seu Academiis libri duo* z 1551 roku:

Coniuncta haec oportet esse in ministro Domini sacerdote, ut quae doctrina salutari exaedificat, vitae sanctitate confirmet. Nam sicut plurimum habet momenti in homine christiano, ut aequales suos ad virtutis studium impellat, sola sine omni turpitudine honeste acta vita, sola autem ista erudita turpitudine, omnem persuadendi gratiam cito perdit, ita in duce Dominici gregis sacerdote,

¹²⁵ P. Skarga, *Żywoty świętych polskich*, Kraków 1987, s. 169. Przywołany przez Skargę tekst krakowskiego kanonika to najśłynniejsze dzieło Sokołowskiego, które przyczyniło się do licznych polemik i dyskusji z luteranami. Wydana bowiem w Krakowie w 1582 r. *Censura Orientalis Ecclesiae* (*Cenzura Kościoła Wschodniego*) stanowiła krytyczne omówienie korespondencji patriarchy Konstantynopola, Jeremiasza II, z profesorami Uniwersytetu w Tybindze, którzy proponowali zjednoczenie obu odłamów religijnych.

qui et sal est et lumen testimonio Scripturae, utrumque simul iunctum et vitae honestas et doctrina, non mediocrem in Christi vineafructum parit¹²⁶.

[Kapłan jako sługa Boży powinien nieskazitelnością własnego życia potwierdzać to, co buduje zbawienną naukę. Mąż bowiem chrześcijański z jednej strony samym przykładem swego życia uczciwego nakłania bliźnich swoich do cnoty, z drugiej strony niweczy szybko cały swój wpływ przy pozyskiwaniu umysłów przez to, że jego wykształcenie łączy się z podłością. Przeto u kapłana, który ma być przewodnikiem trzody Chrystusowej, który według Pisma Świętego jest „solą ziemi i światłością świata” (Mt 5, 13–14), dopiero połączenie tych cnót, a więc uczciwe życie i wiedza, prowadzi do dobrych wyników w pracy nad winnicą Chrystusową.]

Gdyby zamknąć powyższą charakterystykę doskonałego mówcy kościelnego w jednej krótkiej formule, to wystarczy zapożyczyć określenie z cytowanego listu kardynała Hozjusza, którym zwięźle opisał on Sokołowskiego – *vir pius et doctus*.

3. Retoryczna inwencja jako interpretacja

Gdy pytam perłę o symbole,
nie ma ust, abym od niej usłyszał,
nie ma uszu, aby mnie usłyszała. [...]

Tak mi odpowiedziała perła:
„Jam córką bezkresnego morza,
w mym łonie jest skarb symboli.
Badaj morze,
lecz nie śmiej badać jego Pana!”

św. Efrem Syryjczyk, *Pieśni o perle*, I. 9–10¹²⁷.

Łacińskie słowo *inventio* oznacza ‘znajdywanie’, ‘odkrywanie’, ‘obmyślanie’, a przede wszystkim ‘wynajdywanie’, które najpełniej oddaje sens, na jaki wskazuje właściwe rozumienie inwencji oraz jej podstawowej funkcji w tradycyjnej retoryce, odległe od konotacji

¹²⁶ Simon Maricius Pilsnensis, *De scholis, seu academiis libri duo*, Cracoviae: in officina Hieronymi Schaffenbergi, 1551 (mense Aprili), k. D 3 v., *Sz. Marycjusz z Pilzna, O szkołach, czyli akademiach ksiąg dwoje*, przeł. A. Danysz, wstępem i objaśnieniami opatrzył H. Barycz, Wrocław 1955, s. 30.

¹²⁷ Św. Efrem, *Pieśni o perle*, I. 9–10, przeł. W. Kania, [w:] *Muza chrześcijańskiego Wschodu*, przeł. M. Bednarz et al., red. i oprac. M. Starowieyski, postł. J. Reczek, Kraków 2008, s. 196–197.

typu ‘pomysłowość’ czy też ‘wynalazczość’, pojmowane jako opracowywanie rozwiązania, którego jeszcze nikt przedtem nie wymyślił. Ullrich Langer¹²⁸ zwraca uwagę, że już w czasach renesansu łączono z pojęciem inwencji rozmaite znaczenia, których zasięg rozpościerał się między sztuką wynajdywania dowodów (*ars inveniendi*) a próbą pojęciowego uchwycenia niemal niedyskursywnego mechanizmu działania wyobraźni poetyckiej (*imaginatio*). W retorycznych podręcznikach tego okresu możemy odnaleźć zamiast czasownika *invenire*, który dał początek terminowi *inventio*, takie określenia synonimiczne jak *reperire* (‘znajdywać’, ‘wymyślać’) lub *excogitare* (‘wynajdywać’, ‘obmyślać’). Inwencja jest tym etapem przygotowania wystąpienia, w którym tekst styka się z rzeczywistością pozajęzykową, ponieważ pojawia się w niej konieczność odwołania do relacji między dwoma heterogenicznymi porządkami – słów (*verba*) oraz rzeczy (*res*) – nawet jeśli tymczasowemu zawieszeniu podlega kwestia znaczenia i problem referencji przedmiotowej. Wypada także przypomnieć, że we wczesnonowożytnej refleksji teoretycznej nad sztuką wymowy pojawiły się koncepcje, które nie pozostawały bez wpływu na sposób postrzegania roli retorycznej inwencji, gdyż proponowały włączenie jej w obręb dialektyki. Do grona myślicieli opowiadających się za ograniczeniem kompetencji wchodzących w skład klasycznej retoryki i redefinicją tradycyjnych *partes oratoriae* należeli przede wszystkim Rudolf Agricola z Fryzji, wykładowca greki na Uniwersytecie w Heidelbergu, autor znanego podręcznika logiki *De inventione dialectica libri tres* z 1479 roku, a także Pierre de la Ramée¹²⁹, przez pewien czas nauczyciel filozofii i retoryki w Collège Royal, twórca takich traktatów, jak *Dialecticae partitiones, sive institutiones, Aristotelicae animadversiones* czy *Brutinae quaestiones*, w których opowiadał się za przyłączeniem inwencji oraz dyspozycji do dialektyki (czy też

¹²⁸ U. Langer, *Invention*, [w:] *The Cambridge History of Literary Criticism*, t. III, *The Renaissance*, ed. G. P. Norton, Cambridge 1999, s. 136–144.

¹²⁹ Cf. m. in. W. J. Ong, *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: from the Art the Discourse to the Art of Reason*, ed. II, Chicago 2004, s. 96–126; J. V. Skalnik, *Ramus and Reform. University and Church at the End of the Renaissance*, Kirksville 2002, s. 63–68; K. Meerhoff, *Rhétorique et poétique au XVIe siècle en France: Du Bellay, Ramus et les autres*, Leiden 1986.

logiki), zawężając tym samym retorykę do *elocutio* – traktowanej jako nauka o środkach wysłowienia na czele z tropami i figurami – oraz dwóch pozostałych działów wymowy, *memoria* i *pronuntiatio*. Teoria sztuki retorycznej została w tych koncepcjach na nowo określona w swoich powinnościach przez ograniczenie do umiejętności ozdabiania słów, poszukującej dla myśli odpowiedniego, a jednocześnie wyszukanego wyrazu językowego (*rhetorica verba colorat*).

Wspomniane propozycje przewartościowania działów tradycyjnej sztuki wymowy znalazły swą realizację dopiero w następnych stuleciach, przyczyniając się do utraty znaczenia przez retorykę – stała się wyłącznie teorią figuratywności – i skutecznego odsunięcia jej na plan dalszy. Erazm z Rotterdamu w drugiej księdze traktatu poświęconego idealnemu mówcy kościelnemu porównuje wynalezione argumenty do kości budujących szkielet ludzkiego ciała:

Nunc per oratoris singula officia decurremus, sed ita memineris, nos non patronum forensem, sed Divini verbi praeconem instruere. Sunt autem de omnibus decantata inventio, dispositio, elocutio, memoria ac pronuntiatio. Inventio, quae res suppeditat, tametsi revera complectitur et eloquationem et ordinem, hoc est in oratione, quod ossa in corpore animantis, quae nisi solida sit, caetera omnia collabuntur¹³⁰.

[Omówimy teraz poszczególne powinności mówcy, lecz tak, byś pamiętał, że nie nauczamy adwokata sądowego, ale herolda Słowa Bożego. Są zaś nimi omawiana przez wszystkich inwencja, dyspozycja, elokucja, pamięć i wygłoszenie. Inwencja, która dostarcza rzeczy, chociaż obejmuje faktycznie wysłowienie oraz uporządkowanie, jest w mowie tym, czym kości w ciele istoty żyjącej, które jeśli nie będą mocne, wszystko inne załame się.]

Wstępny etap przygotowania mowy składa się dodatkowo z dwóch komplementarnych części (*partes inventionis*). Pierwsza, nazywana rozpoznaniem sprawy (*intellectio*), posiada charakter hermeneutyczny i obejmuje proces rozumienia, który zakłada także ustalenie, czy dana rzecz (*res*) może stać się interesującym tematem wystąpienia¹³¹. Drugą dziedzinę, która bywa również określana jako *inventio*, wyznacza umiejętność wynajdywania oraz gromadzenia dowodów

¹³⁰ Erasm. *Eccl.*, s. 209.

¹³¹ Cf. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 153.

czyerpanych z rozmaitych miejsc wspólnych (*loci*). Te dwie płaszczyzny organizują wobec tego próbę opisu inwencji z perspektywy retoryki chrześcijańskiej.

3.1. Rodzaj kościelny?

Zatrzymajmy się na początku przynajmniej przez chwilę nad zagadnieniem atrybucji genologicznej. Sokołowski bardzo dokładnie odróżnia sztukę wygłaszania kazań (*ars concionandi*) od umiejętności, które mogą wydawać się jej pokrewne, zwłaszcza gdy przypatrujemy się ich konkretnym realizacjom. Wymienia tutaj między innymi omawianie kwestii świeckich (*causae civiles*) przed zgromadzeniem (*ecclesiastae profani*, o których pisał również Erazm), naukowe dysputy prowadzone na uniwersytetach między profesorami a studentami, ozdobne mowy układane wyłącznie dla pokazania talentu i sprawności mówcy w zakresie dobierania argumentów i tworzenia wyrafinowanych tropów oraz figur językowych, satyry piętnujące wady i ludzkie ułomności, jak również poddające krytyce rzeczywistość społeczno-polityczną. Jeśli chodzi bowiem o *tria genera dicendi* oraz retorykę chrześcijańską, to wystąpienia kościelne były zazwyczaj klasyfikowane jako mowy przynależące do rodzaju doradczego (*genus deliberativum*), obejmującego umiejętność tworzenia wypowiedzi zachęcających (protreptyki) lub przekonujących do czegoś (*suasio*) albo odradzających (apotreptyki) zamierzone postępowanie w danej sprawie (*dissuasio*). Wzorcową egzemplifikacją tego rodzaju stanowiła mowa polityczna, wygłaszana w obecności zgromadzenia w celu rozważenia danej sytuacji oraz podjęcia stosownej decyzji. W staropolskim żargonie parlamentarnym deliberowanie oznaczało wnikliwie (nieraz aż nazbyt) roztrząsanie danej kwestii ze szczególnym uwzględnieniem wszystkich *pro et contra*. W odniesieniu do niektórych wystąpień tego typu, w których argumenty wynalezione przez oratora miały opóźnić lub przyspieszyć czyjeś działanie, stosowano znane nam już terminy *ecclesia* oraz *contio*. Rodzaj doradczy znajdował zastosowanie we wszystkich gatunkach literatury dydaktyczno-moralizatorskiej, do których należy również zaliczyć kazania. Wystąpienie kaznodziei miało nie tylko objaśnić

wiernym dopiero co odczytaną perykopę, ale także wskazać godne zalecenia wzory postępowania i nakłonić do ciągłego podejmowania trudu ich realizacji w codziennym życiu. Tego typu perswazji „dydaktycznej” towarzyszyły często przykłady (*exempla*)¹³², zaczerpnięte z ksiąg biblijnych oraz pism Ojców Kościoła, które poprzez ukazanie negatywnych skutków postępowania niezgodnego z nauką Chrystusa, miały zniechęcać do popełniania grzechów. Powszechną praktyką stało się sięganie po krótkie narracje posiadające wyraźnie wyartykułowane przesłanie moralne. Rodzaj popisowy jest zatem najwłaściwszy do pouczenia (*docere*) zgromadzonych słuchaczy oraz udzielania im niezbędnych wskazówek na niełatwej drodze *imitatio Christi*. Bogatą oraz zróżnicowaną grupę kazań okolicznościowych, którą tworzyły mowy kościelne komponowane w związku z takimi uroczystościami jak: zawarcie małżeństwa, pogrzeb, czy też ważne rocznice historyczne, zaliczano do rodzaju popisowego (*genus demonstrativum*), stosowanego przede wszystkim w konstruowaniu kunsztownych mów pochwalnych (*laudationes*), chociaż nie można zapominać, że rodzaj ten dotyczył także znajomości zasad tworzenia nagany (*vituperatio*). Wydaje się on ponadto najodpowiedniejszy dla emocjonalnego oddziaływania na odbiorcę (*movere*). Sokołowski dopuszcza w obydwu przypadkach umiarkowaną dbałość o dostarczenie wiernym przyjemności estetycznej (*delectare*), sprawiającą wrażenie raczej niezamierzonego i przypadkowego naddatku niż koniecznego warunku powodzenia w głoszeniu Słowa Bożego. Trzeba bowiem pamiętać, że szczególna troska o stylistyczno-językową szatę wypowiedzi przynależy raczej do rodzaju popisowego niż doradczego, preferującego raczej umiar i prostotę przekazu.

W diachronicznym ujęciu homiletyki można ponadto wyróżnić dwa paralelne wobec siebie procesy w rozwoju praktyki kaznodziej-skiej, przynoszące znaczące przekształcenia tematyczno-kompozycyjne w obrębie kazań. Pierwszy z nich to autonomizacja wystąpienia kościelnego jako odrębnego gatunku literackiego, posiadającego zespół specyficznych cech, które pozwalają na jego odróżnienie od pozostałych mów zaliczanych do obu wspomnianych rodzajów.

¹³² Cf. T. Szostek, *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997, s. 169–170.

Dopełnieniem tego procesu pozostaje wielowymiarowy mechanizm wewnętrznego różnicowania gatunkowego, zapoczątkowany wprowadzeniem już u samego początku chrześcijaństwa podziału na homilie (*homilia*, czyli ‘wspólnota’, ‘przebywanie razem’, ale także ‘nauka’, ‘rozmowa’) i kazania właściwe. Te pierwsze stanowiły niezbędny element liturgii, a dotyczyły głównie wyjaśniania znaczeń zawartych w odczytanych wcześniej czytaniach zaczerpniętych z Pisma Świętego, zwłaszcza Ewangelii. Tematyka tak zwanych kazań właściwych była zorientowana na przekazywanie treści religijnych oraz nauczanie wiernych. Homilia bywała często utożsamiana z postyllą¹³³, czyli komentarzem do odczytanej wiernym perykopy, który wziął swą nazwę od słów *post illa verba textus*, zapowiadających eksplikację znaczeń przytoczonego uprzednio przez kapłana fragmentu Ewangelii. Największą rolę w upowszechnieniu tego gatunku odegrał zbiór postylli francuskiego franciszkanina Mikołaja z Liry, zatytułowany *Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum*, który stanowił niemal wzorcową egzegezę literalną ksiąg biblijnych. Prawdziwy rozkwit postylli przypada na wiek szesnasty, gdy coraz bardziej zaznaczają się różnice pomiędzy tym rodzajem mowy kościelnej a homilią. Postylla nie ogranicza się wówczas tylko do jednego fragmentu Pisma Świętego, a jej twórcy wywodzący się zarówno z nurtu reformacji (*Hauspostille* Marcina Lutera z 1542 roku, *Postylla* Mikołaja Reja z 1557 roku), jak i kontrreformacji (*Postylla katolicka*, zwana także większą, z 1573 roku i *Postylla mniejsza* Jakuba Wujka) rezygnują z rozważania skomplikowanych kwestii teologicznych na rzecz przystępnego objaśniania Biblii w językach wernakularnych. Większość postylli tego okresu posiada przy tym charakter wystąpień polemicznych. Wspomniane typy mów kościelnych były obowiązkowo wygłaszane z ambony (‘podwyższenie’, ‘szczyt’), traktowanej jako ołtarz Słowa Bożego¹³⁴, a odsyłającej do góry, z której Chrystus wygłosił kazanie i kamienia, na którym siedział anioł (Mt 28, 2–3), przekazujący trzem niewiastom niosącym wonności, aby

¹³³ Cf. M. Kuran, *Retoryka jako narzędzie perswazji w postyllografii polskiej XVI wieku (na przykładzie Postylli katolickiej Jakuba Wujka)*, Łódź 2007, s. 65–67.

¹³⁴ Cf. B. Nadolski, *Ambona. Historia, znaczenie, symbolika*, Kraków 2008.

namaścić ciało Zbawiciela (*myroforom*), wiadomość o zmartwychwstaniu Jezusa i miejscu, w którym spotka się z uczniami (Galilea).

Wobec tematycznej różnorodności kazań, powodującej także wielość ich kompozycyjnych wzorów, pojawiły się propozycje, aby wydzielić oddzielny rodzaj wymowy, a tym samym utworzyć *quatuor genera dicendi* poprzez wprowadzenie *genus ecclesiasticum* (rodzaj kościelny). I tak Filip Melanchton w dziele *Elementorum rhetorices libri duo* z 1531 roku wyróżnił *genus didascalicum*, który obejmował wystąpienia kaznodziejów, konstruowane na podstawie licznych średniowiecznych *artes praedicandi* (do których jeszcze powrócimy):

Ita generis didascalici finis est proprius cognitio, ut si quis doceat, quid sit Evangelium, quomodo consequamur, ut Deus reputet ac pronunciet nos iustos, quid sit fides. Hic dicenti proprius finis propositus est, ut auditores doceat. Et si cognitio postea ad usum transferri potest, diversum tamen orationis genus est, quod docet, ab illo quod deinde doctrinam ad usum transferri iubet¹³⁵.

[W ten sposób właściwym celem rodzaju dydaktycznego jest poznanie, jak wtedy, gdy ktoś będzie nauczać, czym jest Ewangelia, w jaki sposób wykazujemy, że Bóg uznał nas i ogłosił sprawiedliwymi, czym jest wiara. Właściwym celem, który został postawiony przed mówiącym, jest tutaj, aby nauczał słuchaczy. I nawet jeśli wiedzę można później zastosować w praktyce, to jednak innym rodzajem wymowy jest taki, który uczy, niż ten, który każe zastosować wiedzę w praktyce.]

Melanchton proponował również, aby zwracać uwagę na retoryczny charakter wielu fragmentów Pisma Świętego, gdyż autorzy ksiąg biblijnych chętnie sięgali po rozmaite tropy i figury: „Pełne jest bowiem Pismo Święte różnego rodzaju ozdób” (*Plenae sunt enim Sacrae litterae ornamentorum omnis generis*)¹³⁶.

Kwestię rodzajów retorycznych podobnie rozpatruje Stanisław Kostka Potocki w traktacie opracowanym na prośbę warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, *O wymowie i stylu* (1815), w którym pisze:

¹³⁵ Philippi Melanchthonis *Elementorum rhetorices libri duo*, Martini Crusii quaestionibus explicati in Academia Tybingensi, Basileae: per Ioannem Oporinum, 1567, s. 54. Cf. U. Schnell, *Die homiletische Theorie Philipp Melanchtons*, Berlin 1968; P. Mack, *A History of Renaissance Rhetoric 1380–1620*, Oxford 2011, s. 107–108; G. Frank, *Philipp Melanchton (1497–1560). Reformer and Philosopher*, [w:] *Philosophers of the Renaissance*, ed. P. R. Blum, transl. B. McNeil, Washington D. C. 2010, s. 153–155.

¹³⁶ Cyt. za: J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2000, s. 44.

Tu z osobna czynię o wymowie naradnej, o wymowie sądowej, o wymowie kazalnej, o wymowie kazalnej pogrzebowej, na koniec o wymowie chwalnej u dawnych i dzisiejszych, nie tylko starannie każdy opisując rodzaj, i stosowne do niego wyłuszczając przepisy, lecz wspierając je przykładami najslawniejszych mówców¹³⁷.

W cytowanym fragmencie *Przedmowy*, autor przedstawia kompozycję rozprawy, w której historia sztuki wymowy będzie konsekwentnie prezentowana przez pryzmat czterech rodzajów retorycznych, jeśli uznamy kazania pogrzebowe za odmianę *genus ecclesiasticum*. O tym, że możemy postąpić w ten sposób, autor przekonuje na początku drugiego tomu traktatu:

Wymowa kazalna, jakeśmy to już powiedzieli, ma dwa walne działy: jednym z nich są tak właściwie zwane kazania, drugim pogrzebowe mowy. Zwyczaj zgromadzania ludzi w świątyniach, by ich nauczać głosem kapłana ołtarzów, jest ustanowieniem chrześcijaństwu właściwem, co pierwszych jego sięga czasów¹³⁸.

Dzieje wymowy kościelnej ukazuje Potocki ze szczególnym uwzględnieniem rozkwitu kaznodziejstwa w czasach panowania Ludwika XIV, które tłumaczy niemal całkowitym zanikiem mów politycznych w realiach monarchii o scentralizowanym aparacie władzy i absolutystycznych rządach króla. Powstrzymuje się jednak od wartościowania tego rodzaju retorycznego jako gorszego względem wystąpień polityków i mężów stanu z czasów świetności republiki rzymskiej czy demokracji ateńskiej. Przepisy konstruowania kazań ilustruje odwołaniami do znanych wystąpień kościelnych Jacquesa-Bénigne'a Bossueta, autora słynnych *Oraisons funèbres*¹³⁹, François Fénelona, arcybiskupa Cambrai, a także podziwianego przez Woltera, Jeana Baptiste'a Massillona, którego *Sermons* posiadał w swej bibliotece Stanisław August Poniatowski.

Zasadniczym powodem, dla którego Arystoteles wprowadził trzy rodzaje retoryczne, była funkcja tekstu. Każdy z nich rejestrował ponadto umiejętności tworzące parę terminów opozycyjnych i odnosił się do jednego wymiaru czasu: zachęcanie – odradzanie

¹³⁷ S. K. Potocki, *O wymowie i stylu*, Warszawa 1815, t. I, s. XVIII-XIX. Cf. także R. Magryś, *Retoryka polska w dobie Oświecenia*, Rzeszów 1998, s. 83-98.

¹³⁸ S. K. Potocki, *O wymowie i stylu....*, op. cit., t. II, s. 1.

¹³⁹ Cf. J. Gardes-Tamine, *La rhétorique*, Paris 1996.

(przyszłość), oskarżenie – obrona (przeszłość), pochwała – nagana (teraźniejszość). Wprowadzenie czwartego rodzaju powoduje nie tylko naruszenie, ale wręcz zniszczenie tego homogenicznego podziału zaproponowanego przez Stagirytę, a następnie przyjętego przez większość teoretyków *artis bene dicendi*, gdyż zakres stosowalności wymowy kościelnej daje się z łatwością rozpisać na funkcje istniejących już rodzajów retorycznych. *Genus ecclesiasticum* staje się w ten sposób tworem sztucznym, ponieważ poza nowym określeniem nie wnosi żadnych dodatkowych treści ani nie wskazuje istotnej funkcji, która nie została by już uwzględniona w tradycyjnym podziale. Być może przyczyna projektu poszerzenia *tria genera dicendi* o rodzaj kościelny (czy dydaktyczny) leżała w pragnieniu klarownego ukazania swoistości wystąpień kaznodziejów. Potocki podkreśla bowiem, że kazanie pogrzebowe rządzi się innymi regułami niż zwykła mowa układana z powodu tej samej okoliczności. Najważniejsza różnica pomiędzy kazaniem (*contio funebris*), wygłoszonym przez Massillona podczas mszy sprawowanej za duszę zmarłego Króla Słońce, otwartym stwierdzeniem *Dieu seul est grand*, a mową (*oratio funebris*) Jana Kochanowskiego *Przy pogrzebie rzecz*, wypowiedzianą przez poetę nad trumną starszego brata Kaspra w 1577 roku¹⁴⁰, nie sytuje się bynajmniej po stronie sztuki wymowy, której zalecenia są w przypadku obu wymienionych wystąpień niemal identyczne, ale nadrzędnego celu, jakiemu została podporządkowana ich kompozycja. Kazanie Massillona oprócz pochwały zmarłego władcy (*laus*) oraz pocieszenia (*consolatio*) jego poddanych zawiera również omówienie określonych zagadnień teologicznych, związanych z tematem rzeczy ostatecznych człowieka oraz kwestiami eschatologicznymi. Celem zaś Kochanowskiego nie jest przekazywanie i wyjaśnianie prawd religijnych, ale wypełnienie obowiązku wobec zmarłego brata i przybyłych gości poprzez przygotowanie właściwej oprawy pogrzebu. Zaproponowany przez Erazma podział tych, którzy zabierają głos wobec zgromadzenia (*ecclesiastae*) na mówców świeckich

¹⁴⁰ Cf. J. Niedźwiedź, *Mowa – rodzaj popisowy. Jan Kochanowski, „Przy pogrzebie rzecz”*, [w:] *Retoryka a tekst literacki...*, op. cit., t. I, s. 102–121.

(*profani*) oraz świętych (*sacri*), okazuje się w tym przypadku szczególnie przydatny.

3.2. *Mira profunditas*

Sokołowski poświęca wiele uwagi nakreśleniu podstawowych reguł retorycznej inwencji w odniesieniu do tworzenia wystąpień kościelnych. Dotyczy ona umiejętności wyszukiwania właściwego przedmiotu (*materia*) kazania, realizowanej w uważnej lekturze oraz wnikliwej i wielokierunkowej interpretacji ksiąg Pisma Świętego, a także w wykorzystywaniu odpowiednich toposów (*loci communes*). Użyteczne dla prowadzenia dalszej rekonstrukcji sztuki wymowy w ujęciu krakowskiego kanonika może okazać się przypomnienie następującego zalecenia Petrarcki:

Należy naśladować pomysłowość pszczół, nieprzynoszących [do ula] kwiatów, z których czerpały [nektar], lecz w jakiejś zadziwiającej mieszance wytwarzających plastry woskowe i miody. [...] Powtarzam jednak poprzednie twierdzenie, iż jest sprawą subtelniejszej umiejętności abyśmy jako naśladowcy pszczół wypowiedali własnymi słowami zdania innych ludzi. Poza tym starajmy się mieć jeden własny styl pisania złożony z wielu, a nie styl tego czy innego [pisarza]. Lepiej zaś jest nie tyle zwyczajem pszczół gromadzić dobra tu i ówdzie rozproszone, ile za przykładem pewnych niewiele większych owadów, z których wnętrzości powstaje jedwab, samodzielnie raczej myśleć i mówić, byleby tylko sens był poważny i prawdziwy, a mowa ozdobna¹⁴¹.

Autor *Trionfi*, odwołując się do wskazówek Seneki¹⁴², rozpatruje w metaforyczny sposób – porównania z dziedziny entomologii – dwa możliwe modele *inventio*. Obrazowanie, które przywołuje Petrarca, posiada długą tradycję. Zestawienie twórczości poetyckiej z pracą pszczół wprowadził na stałe do kultury śródziemnomorskiej Platon

¹⁴¹ F. Petrarca, *Fam.* I. 8. *Ad Thomam Messanensem, de inventione et ingenio*, [w:] idem, *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane...*, op. cit., przeł. K. Pawłowski, s. 101–102. Tomasz z Messyny – Tommaso Caloria (1302–1341), poeta i humanista włoski, przyjaciel Petrarcki z czasów studiów w Bolonii.

¹⁴² „Powinniśmy, jak się to mówi, naśladować pszczół, które krążąc wyszukują kwiaty nadające się do zbierania miodu, po czym wszystko to, co przyniosą, rozdzielają i porządnie układają w plastry”, cyt. za: L. A. Seneca, *Listy moralne do Lucylusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 361.

w dialogu *Ion* (534 b)¹⁴³, poruszającym kwestię źródeł poetyckiego natchnienia (*furor poeticus*). Metaforykę pszczoły zbierającej nektary z różnych kwiatów wykorzystał Horacy dla podkreślenia niedoskonałości własnej poezji w zestawieniu z poetyckim kunsztem Pindara (*Carm.* IV. 2). Receptywne wynajdywanie i gromadzenie (inwencja selektywno-kumulatywna) myśli obleczonych w piękną szatę językową (*aurea dicta*) – by posłużyć się określeniem Lukrecjusza z poematu *De rerum natura* (III. 10–13)¹⁴⁴, użytym w odniesieniu do poglądów Epikura, rozsianych po pismach cenionych twórców (*auctores*) – zostaje zestawione z twórczym obmyśleniem (inwencja kreatywna) najwłaściwszej i niespotykanej u innych pisarzy ekspresji językowej dla pojęciowej refleksji. Zbierająca nektar pracowita pszczoła (*artifex-apis*)¹⁴⁵ oraz wytwarzający delikatne włókna tkaniny jedwabnik (*artifex-bombyx*), którego miejsce w niektórych konkretyzacjach tej metafory zajmuje pająk, stanowią znakomitą ilustrację, zaczerpniętą ze świata owadów, procesu imitacji, nie ograniczającej się bynajmniej do bezrefleksyjnego powtarzania „złotych myśli”, wyłuskanych z pism uznanych autorów. Apidologiczna opowieść o poecie wyobraża także jedną z wielu strategii intertekstualnych, otwierającą przestrzeń literackich odniesień, a polegającą na wpisananiu tekstu w przestrzeń ciągle żywej tradycji, gdyż stanowiącej rezerwuuar sensów stanowiących wspólną własność, nieustannie przetwarzanych w trakcie rozmaitych interpretacji. Interesujące, że

¹⁴³ „Przecież mówią nam poeci, że z miódopłynnych źródeł i po jakichś ogrodach Muz i dolinach zbierają pieśni i przynoszą je nam, jak pszczoły; i oni też tak latają. I prawdę mówią. Bo to lekka rzecz taki poeta i skrzydlata, i święta. A nie prędzej potrafi coś zrobić, zanim bóg w niego nie wejdzie, zanim zmysłów nie straci i nie pozbędzie się rozumu”, cf. Platon, *Ion*, [w:] idem, *Hippiasz mniejszy; Hippiasz większy; Ion*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 57.

¹⁴⁴ T. Lucretius, *O naturze wszechrzeczy*, przeł. E. Szymański, Warszawa 1957, s. 83.

¹⁴⁵ Zob. J. Domański, *O dwu znaczeniach metafory pszczoły*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 42 (1997), s. 57–72; A. Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wrocław 2000; D. C. Maleszyński, *Człowiek w tekście. Formy istnienia według literatury staropolskiej*, Poznań 2002, s. 47–72. Autor zauważa, że: „Teoria *mimesis* założona w metaforze pszczoły doprowadziła do wyartykułowania i samookreślenia się poetyki fundamentalnej opartej na *transformacyjnej regule intertekstualności*. Natomiast kontrpropozycją drugiej poetyki [...] było wykorzystanie *reguły samoistnej generatywności* (pająk, jedwabnik)” (s. 60).

Petrarka, wielbiciel twórczości Cycerona oraz autor, pod wpływem którego cyceronianizm zdominował ruch humanistyczny, proponuje, aby nie naśladować bezkrytycznie stylu tylko jednego autora, ale wypracować własny sposób pisania, synkretyczny, złożony ze stylistycznych inspiracji czerpanych od wielu twórców.

W procesie wynajdywania argumentów kaznodzieja powinien bez wątpienia naśladować pracowitą pszczołę (określenie *apis mater* pojawia się w uroczystym orędziu paschalnym *Exsultet*). Najwłaściwsze miejsce zbierania nektaru – dla Petrarki są to „drzewa Wergiliańskie” – stanowi rozłożysty krzew Pisma Świętego, by pozostać przy metaforze wprowadzonej przez autora *Il canzoniere*. Sokołowski zaleca, aby mówca chrześcijański nie zaniedbywał starannego czytania uznanych twórców kościelnych, gdyż w pozostawionych przez nich pismach odnajdzie wiele doskonałych i nieskazitelných myśli (*perfectae et integrae sententiae*), które później będzie mógł wykorzystać w tworzeniu kazania. Dopełnienie lektury stanowi rozmyślanie nad przeczytanymi fragmentami, umożliwiające odsłonięcie ich nowych znaczeń. Kaznodzieja porusza się zatem w przestrzeni wyznaczonej przez sytuację retoryczną, występując kolejno jako mówca, a następnie czytelnik i słuchacz wystąpień kościelnych innych kapłanów. W swoich najważniejszych założeniach retoryka chrześcijańska odwołuje się zatem do modelu inwencji selektywno-kumulatorywnej, obrazowanej za pomocą pracowitej pszczoły, wytwarzającej plastry miodu. Teoretycy tak pojętej *artis oratoriae*, a wśród nich kaznodzieja Batorego, uznają nie tylko autorytet Pisma Świętego, ale postrzegają Biblię zarówno w kategoriach architekstu o nieograniczonym potencjale znaczeniowym (każde kazanie będzie brać z niej swój początek), jak i uniwersalnego intertekstu, stanowiącego punkt odniesienia dla niemal każdego wystąpienia kościelnego (stąd usankcjonowana praktyką literacką tendencja do wplatania w tekst kazań cytatów z Pisma Świętego). Wszelka kreatywność sytuuje się wobec tego po stronie umiejętności komentowania znaczeń ksiąg biblijnych i rozwijania zawartych w nich myśli. Kwintyliian (*Inst. orat.* V. 10. 21) zestawiał proces inwencyjnego opracowywania tematu mowy z udaniem się przez jej autora na targ i poszukiwaniem tam potrzebnych składników.

Jeśli komentowanie Pisma Świętego ma stanowić początek pracy nad przygotowaniem kazania, to reguły retorycznej inwencji wyznacza tutaj w dużej mierze hermeneutyka. W interesującym studium poświęconym związkom między tymi dwoma umiejętnościami, Kathy Eden przekonująco dowodzi tezy o narodzinach wczesnonowożytnej hermeneutyki z „ducha” antycznej tradycji retorycznej¹⁴⁶. Zasady wyjaśniania sensów tekstów biblijnych omawia Sokołowski w oparciu o poglądy Orygenesusa na temat interpretacji Biblii. Aby właściwie ocenić znaczenie twórcy traktatu *Περὶ ἀρχῶν*¹⁴⁷ dla myśli chrześcijańskiej, należy zdaniem Hansa Ursa von Balthasara¹⁴⁸ umieścić myśliciela z Aleksandrii obok jej dwóch filarów, św. Augustyna i Akwinaty. Szwajcarski teolog uchwycił jednak znacznie dokładniej rolę, jaką Orygenes odegrał w procesie kształtowania się głównych zasad doktryny katolickiej, gdy posłużył się następującym porównaniem – flakon z drogocennym olejkim (myśl filozoficzno-teologiczna Orygenesusa) został wprawdzie rozbity (potępienie poglądów na synodzie w Aleksandrii), ale jego woń szybko się ulotniła i wypełniała całe pomieszczenie, to znaczy przeniknęła do tradycji chrześcijańskiej i na stałe się w niej zadomowiła. Znakomicie wyczuwali ją Ojcowie Kościoła, na czele ze św. Ambrozym, św. Augustynem i św. Hieronimem, św. Bazylim i pozostałymi Ojcami kapadockimi, oraz pisarze okresu średniowiecza: Jan Szkot Eriugena, św. Bernard z Clairvaux, Johann Eckhart i wielu innych myślicieli, nie tylko tych związanych z mistyką.

¹⁴⁶ Cf. K. Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition. Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven–London 1997, szczególnie rozdz. 3. *Patristic Hermeneutics. From scriptum to scriptura*, s. 41–63.

¹⁴⁷ Henri Crouzel podkreśla rolę Aleksandrii, metropolii dającej schronienie przedstawicielom różnych kultur, w ukształtowaniu się u Orygenesusa umiejętności wielokierunkowej interpretacji tekstu, na którą największy wpływ wywarły dwie tradycje, hebrajska egzegeza Starego Testamentu oraz grecka, a właściwie hellenistyczna, alegoryczna lektura mitów (kwestia antropomorfizmów w mówieniu o Stwórcy czy przestrzeganie zasady hermeneutycznej głoszącej, że egzegeza musi być godna Boga). Cf. H. Crouzel, *Orygenes*, przeł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 120–121.

¹⁴⁸ Cf. Orygenes, *Duch i Ogień*, wybór tekstów i wprowadzenie H. U. von Balthasar, przeł. na j. polski i red. S. Kalinkowski, Kraków 1995, s. 7–8.

Zagadnienie rozumienia i objaśniania wybranych fragmentów z Biblii było żywo dyskutowane już przez pierwszych pisarzy chrześcijańskich. Wspólne przekonanie, jakie wszyscy zgodnie podzielali i przyjmowali za prawdziwe, uwydatniało fakt, że w księgach spisanych przez autorów natchnionych Duchem Świętym (*Divino afflante Spiritu*), Bóg przemówił do człowieka w jego własnym języku – stąd słynne porównanie św. Pisma Świętego do listu (wprowadzone w jednym z listów św. Grzegorza I Wielkiego), którego autorem jest sam Stwórca¹⁴⁹ – ale Wiekuista Mądrość i zamysł Bożej Opatrzności nie mogą zostać zamknięte w ograniczonej literze tekstu. Punktem wyjścia patrystycznej egzegezy Biblii są zatem następujące słowa św. Pawła: „Litera zabija, Duch ożywia” (*Littera occidit, Spiritus vivificat.*, 2 Kor 3, 6), a także przeświadczenie, że Pismo Święte stanowi zapis spójnego planu zbawienia (*mysterium salutis*). Św. Augustyn w *Confessiones* (XII. 14. 17) w nieukrywanym zachwycie nad niezgłębionym bogactwem znaczeń *Genesis* woła:

Mira profunditas eloquiorum tuorum, quorum ecce ante nos superficies blandiens parvulis, sed mira profunditas, Deus meus, mira profunditas! Horror est intendere in eam, horror honoris et tremor amoris¹⁵⁰.

[Jakże cudowna jest głębia Twoich słów! Patrzymy na ich powierzchnię, która się do nas jak do dzieci uśmiecha. Lecz pod nią, Boże mój, jakaż głębia, jakaż cudowna głębia! Lęk ogarnia, gdy się wejrzy w nią, cześć pełna lęku, miłość pełna drżenia.]

W podobnym tonie wypowiada się w tej sprawie św. Hieronim w komentarzu do Listu św. Pawła do Galatów:

¹⁴⁹ Cf. *Ep. V. 46*: „Quid est autem Scriptura sacra, nisi quaedam epistula omnipotentis Dei ad creaturam suam? [...] Imperator caeli, Dominus hominum et angelorum, pro vita tua tibi suas epistulas transmisit, et tamen, gloriose fili, easdem epistulas ardentem legere negligis. Stude ergo, quaeso, et cotidie Creatoris tui verba meditare. Disce cor Dei in verbis Dei, ut ardentius ad aeterna suspires, ut mens vestra ad caelestia gaudia maioribus desideriis accendatur”, cyt. za: C. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, tłum. K. Kubis, Kraków 2007, s. 16.

¹⁵⁰ *Aug. Conf. XII. 14. 17*, PL 32, col. 832, św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. oraz wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Kraków 2001, s. 355.

Nec putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium, sed in sensu, non in superficie, sed in medulla; non in sermonum foliis, sed in radice rationis¹⁵¹.

[Nie sądzimy, że Ewangelia zawiera się w słowach Pisma – tkwi ona w jego sensie; nie na powierzchni, lecz w samym jądrze; nie na liściach słów, lecz w korzeniu zrozumienia.]

A także św. Ambroży w cytowanym już liście do biskupa Konstancjusza:

Mare est Scriptura divina, habens in se sensus profundos et altitudinem prophetorum aenigmatum, in quod mare plurima introierunt flumina. Sunt ergo et fluvii dulces atque perspicui, sunt et fontes nivei, qui saliant in vitam aeternam (Ioan. 4, 14), sunt et sermones boni sicut favi mellis (Prov. 16, 24) et gratiae sententiae, quae animos audientium spiritali quodam potu irrigent et praeceptorum moralium suavitate mulceant¹⁵².

[Morzem jest Pismo Święte, mające w sobie głębie znaczeń, wzniosłość prorockich zagadek; do tego morza wpływały liczne rzeki. Są zatem [wśród nich] rzeki słodkie i przejrzyste, są także źródła górskie, które płyną do życia wiecznego (por. J 4, 14). Są też słowa dobre jak plastry miodu (por. Prz 16, 24) i wypowiedzi miłe, które niech nawadniają dusze słuchających je jakby duchowym napojem i musują słodyczą nakazów moralnych.]

Powyższe wypowiedzi akcentują dwuwymiarowość znaczeń zawartych w księgach biblijnych, zestawiając ze sobą „powierzchnię litery”, dostępną nawet w trakcie pobieżnej lektury Pisma Świętego i stanowiącą podstawę dla głębszych eksploracji jej pokładów semantycznych, z „otchłanią sensów”, jakie się za nią ukrywają. Poetyckie obrazowanie wykorzystane przez biskupa Hippony, oparte na metaforze powierzchnia – głębia (a także swoistej dialektyce sensu powierzchniowego i sensu głębokiego (ukrytego), a więc odsłaniania i zasłaniania sensu), służy zaproszeniu wiernych do uważnej lektury świętych tekstów i systematycznego odkrywania ich znaczeń. Polisemantyczność Pisma Świętego budzi jednak w czytelniku ambiwalentne uczucia, gdyż głębia sensów jednocześnie zachwyca swoim bogactwem, jak i przeraża semantyczną rozległością, przekraczającą w wielu przypadkach ludzkie możliwości

¹⁵¹ Św. Hieronim, *Commentariorum in Epistolam ad Galatas libri tres*, PL 26, col. 322, cyt. za: I. de la Potterie, *Czytanie Pisma Świętego „w Duchu”: czy możliwe jest obecnie patrystyczne czytanie Biblii?*, [w:] „Communio” 3/33 (1986), przeł. L. Balter, s. 45.

¹⁵² *Ep. II*, PL 16, col. 880, św. Ambroży z Mediolanu, *Listy (36–69)...*, op. cit., s. 8.

rozumienia albo wysłownia tego, co zostało zrozumiane. Tę samą myśl św. Hieronim ukazuje za pomocą organicznej metafory rośliny, wyrastającej z następującego przeciwstawienia: słowa (liście) – sens (korzeń). W podobny sposób ilustruje ją św. Ambroży, posługując się porównaniem semantycznej głębi Biblii do otchłani morza. Dotarcie do wielości sensów będzie wymagało podjęcia trudu wykroczenia poza dosłowny (powierzchniowy) poziom znaczeń. Aby przekonać się o doniosłości kwestii wyjaśniania i komentowania Biblii we wczesnonowożytnej Europie, w której nikt nie poddawał w wątpliwość faktu, że księgi Pisma Świętego wiernie relacjonują przebieg wydarzeń historycznych *ab origine mundi hominisque*, wystarczy przypomnieć *casus* wybitnego flamandzkiego uczonego, Andrzeja Wesaliusza (Andreas van Wesale)¹⁵³, prowadzącego w latach 1537–1555 wykłady z anatomii na uniwersytecie w Padwie. W sierpniu 1543 roku opublikował on w Bazylei traktat dedykowany cesarzowi Karolowi V pod tytułem *De humani corporis fabrica libri septem*, który został ilustrowany znakomitymi drzeworytami ucznia Tycjana, Jana Stevena van Calcara. Na podstawie przeprowadzonych sekcji Wesaliusz sporządził i opracował dokładny opis wnętrza ludzkiego ciała i zrewidował wiele z błędnych tez Galena. Poglądy padewskiego profesora chirurgii spotkały się jednak z dezaprobatą niektórych przedstawicieli Kościoła, którzy wytknęli badaczowi popełnienie poważnego błędu¹⁵⁴, ponieważ liczba żeber mężczyzny – ta sama po obu stronach klatki piersiowej i w dodatku identyczna z liczbą żeber u kobiety – jaką podaje w swoim traktacie anatomicznym, pozostaje w jawnej sprzeczności z literalnym przekazem *Genesis*...

¹⁵³ Cf. Ch. D. O'Malley, *Andreas Vesalius of Brussels: 1514–1564*, Berkeley–Los Angeles 1964; A. Vesalius, *On the Fabric of the Human Body: a Translation of De humani corporis fabrica libri septem Book III: The Veins and Arteries, Book IV: The Nerves*, W. F. Richardson in coll. with J. B. Carman, San Francisco–Novato 2002; *The Illustrations from the Works of Andreas Vesalius of Brussels: With Annotations and Translations, a Discussion of the Plates and Their Background, Authorship and Influence, and a Biographical Sketch of Vesalius*, J. B. de C. M. Saunders, Ch. D. O'Malley, New York 1973; A. G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge 1978, szczególnie rozdz. IV *The Study of Man*, s. 54–74.

¹⁵⁴ Cf. N. G. Siraisi, *Medicine and the Italian Universities 1250–1600*, Leiden 2001, s. 311–312.

Kluczowe zasady egzegezy biblijnej wywodzi Sokołowski z listów św. Pawła. Odwołuje się także do fragmentu z pism Orygenesusa (jest to *de facto* cytat z homilii Jana Szkota Eriugeny), który omawiał sensy Pisma Świętego, odnosząc je do świata oraz człowieka:

Zrozum, że jesteś światem w miniaturze i że jest w tobie słońce, księżyc oraz gwiazdy. [...] Czy wątpisz, że jest w tobie słońce i księżyc, skoro powiedziano ci, że jesteś „światłością świata” (Mt 5, 14). [...] Serce ludzkie jest wielkie, przestronne i pojemne, pod warunkiem, że jest czyste... Zachowujemy w duszy wszystkie miasta, które przeszliśmy, ich charakterystyczne cechy, położenie ulic, murów i budynków. W rysunku i zapisie pamięci zachowujemy drogę, którą przebyliśmy. W milczącej myśli trzymamy morze, po którym żeglowaliśmy¹⁵⁵.

O Piśmie Świętym pisze autor w kategoriach antropologicznych:

Jak zatem mówimy, iż człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo święte, którego szczodroblivość Boża udzieliła dla zbawienie ludzi¹⁵⁶.

Na podstawie przywołanego przez Sokołowskiego cytatu z Orygenesusa, a właściwie z Jana Szkota Eriugeny, otrzymujemy następujące zestawienie według schematu, który z kolei możemy odczytywać alegorycznie: określenie znaczenia – odpowiadająca mu nazwa żywiołu – nauka, jaka się nim zajmuje. I tak sens dosłowny (literalny, cieleśny, *ad litteram*), będący podstawą dla wszystkich pozostałych – ziemia – historia; sens moralny (alegoryczny lub tropologiczny) – woda – etyka; sens naturalny – powietrze – fizyka; sens anagogiczny – ogień – teologia. Królewski kaznodzieja przypomina koncepcję Orygenesusa, który w *De principiis* opowiadał się za trzema poziomami znaczeń ksiąg biblijnych – dosłownym, moralnym, mistycznym – wyodrębnionymi na podstawie trychotomicznego podziału jednostki ludzkiej przeprowadzonego przez św. Pawła (1 Tes 5, 23: ciało, dusza, duch), który odpowiada trzem stopniom na drodze do osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości – droga oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Praktyka egzegetyczna myśliciela z Aleksandrii świadczy jednak o tym, że odwoływał się tylko do dwóch znaczeń Pisma Świętego, dosłownego

¹⁵⁵ Orygenes, *Duch i Ogień...*, op. cit., s. 44–45.

¹⁵⁶ Orygenes, *O zasadach*, z j. łac. i grec. przeł. i oprac. S. Kalinkowski, fragmenty z *Filokalii* tłum. K. Augustyniak, wpraw. H. Pietras, Kraków 1996, s. 189.

i duchowego¹⁵⁷. Sens dosłowny posiada charakter pierwotny i odzwierciedla kolejne fazy urzeczywistniania się w dziejach planu Bożej Opatrzności. Z tego powodu nazywa się go niekiedy sensem historycznym, gdyż zapisana w nim została historia przymierza Boga z człowiekiem, określana jako *historia sacra*. Sens ten jest dostępny niemal bez żadnego wysiłku interpretacyjnego i dlatego został zestawiony przez Orygenesę z ziemią jako żywiołem szczególnie znanym człowiekowi, a jednocześnie posiadającym dla niego największą realność. Niewiele osób zdaje sobie na co dzień sprawę z jej ciągłej obecności pod swoimi stopami. Stanowi ona solidną podstawę dla codziennej rzeczywistości ludzkiej egzystencji. Tworzy scenę i zarazem scenografię, na której rozgrywają się kolejne akty ludzkiego życia. Sens moralny, porównany z ożywiającą wodą, zdaje się wskazywać, że jednostka ludzka została powołana do istnienia, aby realizować wartości. To właśnie moralność decyduje o jej uprzywilejowanej pozycji, jaką zajmuje w świecie. Może dziwić wyróżnienie przez Orygenesę sensu naturalnego (*sensus physicus*), gdyż nie pojawia się on w propozycjach późniejszych Ojców Kościoła. Czy jego wprowadzenie zostało podyktowane jedynie koniecznością konsekwentnego postępowania, wymuszającego uwzględnienie powietrza, wchodzącego w skład czterech żywiołów, skoro zdecydowaliśmy się na przypisanie każdemu z nich jednego z poziomu znaczeń? Dla Arystotelesa fizyka, nauka teoretyczna określana nazwą „filozofia druga” (*philosophia secunda*), zajmowała się prowadzeniem badań nad rzeczywistością zmysłową, której głównym przejawem pozostawał nieustanny ruch. Orzeźwiający powietrze utrzymuje w istnieniu, a równocześnie nie zatrzymuje na sobie uwagi, gdyż ciągle wymyka się sensualnej percepcji. Metafizyka (*philosophia prima*, a więc także i teologia w ujęciu Stagiryty) czyniła przedmiotem swego namysłu rzeczywistość całkowicie statyczną.

¹⁵⁷ Cf. E. A. Dively Lauro, *Reconsidering Origen's Two Higher Senses of Scriptural Meaning. Identifying the Psychic and the Pneumatic Senses*, „*Studia Patristica*” 34 (2001), s. 306–317; J. T. Lienhard, *Origen as Homilist*, [w:] *Preaching in the Patristic Age. Studies in Honour of W. J. Burghardt*, New York 1989, s. 231–244; L. Panier, *La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Figures en devenir*, „*Sémiotique et Bible*” 100 (2000), s. 14–24. Henri de Lubac wiąże formułę egzegezy biblijnej wypracowanej przez Orygenesę z koncepcją poczwórnego znaczenia Pisma Świętego (idem, *Exégèse Médiéval*, t. I, Paris 1959, s. 198–219).

Empireum ujmowane jako najwyższa sfera nieba, wypełniona ogniem i światłością, odznacza się w swej górnej warstwie bezruchem. Z tego powodu eteryczny ogień skojarzony zostaje z sensem anagogicznym oraz teologią. W *Primum Mobile* Dante dostrzega oślepiający płomień (Stwórca), który otacza dziewięć koncentrycznych pierścieni światła (dziewięć chórów anielskich). Beatrycze objaśnia mu, że znajduje się w miejscu, z którego bierze początek wszelkie, nawet najmniejsze poruszenie („l'amor che move il sole e l'altre stelle”). Zdumiony pielgrzym odkrywa, że w tym miejscu każde „kiedy” to „teraz”, zaś każde „gdzie” to „tutaj”¹⁵⁸. Sens naturalny wiązał się zatem z naturą odbieraną za pomocą zmysłowej percepcji i dotyczył opisów zachwycających – niemal mistyczna kontemplacja firmamentu niebieskiego – oraz przerażających zjawisk przyrodniczych – szalejące żywioły niosące śmierć i zniszczenie. W koncepcji Orygenesusa został on włączony w przestrzeń znaczeń dosłownych tekstu, ponieważ znajdował się na „powierzchni litery”.

Autor *Partitiones* przyjmuje zasadę czterech podstawowych sensów Pisma Świętego (*quadruplex sensus Scripturae*), skryzalizowaną ostatecznie w okresie wczesnego średniowiecza (św. Jan Kasjan), kiedy ujednoczono różnice – nawet w tak istotnej kwestii, jak liczba możliwych znaczeń świętych tekstów – pomiędzy Ojcami Kościoła wypowiadającymi się na temat hermeneutyki biblijnej. *Quadrige* (cztery sensy) została wypracowana nie tyle na terenie teoretycznych rozpraw egzegetycznych, ile w procesie wnikliwej lektury fragmentów Pisma Świętego i jego interpretacji. Praktyka hermeneutyczna wyprzedziła w tym przypadku teoretycznie zorientowaną retorykę. Powstała wówczas reguła mnemotechniczna, przypisywana dominikaninowi Augustynowi z Dacji, ułatwiająca zapamiętanie nazwy każdego ze znaczeń, jak i przedmiotu, którego dotyczył:

Littera gesta docet, quid credas allegoria.
Moralis quid agas, quo tendas anagogia¹⁵⁹.

[Sens dosłowny poucza o wydarzeniach; alegoria, w co należy wierzyć.
Sens moralny, co należy czynić; anagogia, gdzie należy dążyć.]

¹⁵⁸ R. W. B. Lewis, *Dante*, przeł. D. Strukowska, Wrocław 2004, s. 154–157.

¹⁵⁹ Cyt. za: I. de la Potterie, *Czytanie Pisma Świętego „w Duchu”...*, op. cit., s. 47.

Dla uchwycenia rozumienia dwóch podstawowych warstw semantycznych tekstu i pokazania próby odczytania danego wersetu biblijnego przez pryzmat kolejnych sensów, odwołajmy się do fragmentu listu Dantego do Can Grande della Scala, niezwykle pomocnego w interpretacji *Boskiej Komедii* i wprowadzającego w złożoną problematykę alegorii:

Żeby objaśnić to, co ma być powiedziane, należy wiedzieć, że dzieło to nie ma jednego znaczenia, a raczej można nazwać je polisemicznym, czyli o wielu znaczeniach. Pierwszy sens poznajemy przez słowa, drugi przez to, co jest oznaczane słowami [nam primus sensus est, qui habetur per litteram, alius est, qui habetur per significata per litteram]. Pierwszy nazywam dosłownym, drugi zaś alegorycznym, moralnym lub anagogicznym. Żeby lepiej uchwycić ten drugi sposób rozumienia, rozważmy te wersy: „Po wyjściu Izraela z Egiptu, domu Jakuba z narodu pogańskiego, naród judejski został poświęcony Bogu, a Izrael stał się jego dziedzictwem”. Jeśli rozważymy tylko sens dosłowny, to zdanie to oznaczać będzie wyjście synów Izraela z Egiptu, które dokonało się za czasów Mojżesza; jeśli alegoryczny, to z kolei oznaczać będzie ono nasze odkupienie dokonane przez Chrystusa; a jeżeli moralny, to oznaczać będzie ono odwrócenie się duszy od smutku i nędzy grzechu i powrót do stanu łaski; jeśli anagogiczny, to oznaczać będzie ono przejście błogosławionej duszy od niewoli ziemskiego zepsucia do wolności chwały wiecznej. Choć w różny sposób nazywamy te znaczenia mistyczne, ogólnie można je wszystkie określić jako alegoryczne, ponieważ różnią się one od sensu dosłownego, czyli historycznego. Albowiem „alegoria” pochodzi od greckiego „alleon”, co znaczy „inny”, „różny”¹⁶⁰.

Quattuor genera legendi Dantego opiera się na wstępnym rozróżnieniu dwóch płaszczyzn semantycznych tekstu. Pierwszą tworzy sens dosłowny (*per litteram*), w którym mamy do czynienia z referencją bezpośrednią, automatycznie odsyłającą do przedstawionych przedmiotów, przy czym przez termin referencja rozumiem, podstawową dla wszelkiej teorii znaczenia, relację słowa (*verba*) – rzeczy (*res*). *Descendamus ad litteram*. Zgodnie z zaleceniem św. Tomasa z Akwinu (*Summa theologiae* I. 1. 10), „wszystkie sensy powinny opierać się na znaczeniu dosłownym” (*omnes sensus fundentur super litteralem*), sens literalny stanowi niezbędny fundament dla wszystkich pozostałych znaczeń, które mogą być na nim sukcesywnie

¹⁶⁰ Przeł. M. Olszewski, cyt. za: A. Gorzkowski, *Qui legit, intelligat. Refleksje o retorycznych modelach lektury w kulturze i literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” XCIV (2003), z. 1, s. 17.

nadbudowywane. Zazwyczaj referuje się dzięki niemu przebieg wydarzeń z przeszłości i dlatego bywa określany jako historyczny. Jak Bóg jest twórcą wszystkich rzeczy (*Auctor rerum*), tak człowiek pozostaje autorem słów (*auctor verborum*). Akwinata nawiązuje do koncepcji znaczenia sformułowanej przez św. Augustyna (*De doc. christ. I. 2. 2*)¹⁶¹. Rzeczywistość przedmiotów (*res*), które istnieją (*sunt*), poznajemy za pomocą znaków, które oznaczają (*significant*), czyli odsyłają do czegoś poza sobą. Sens dosłowny traktuje słowo, będące specyficznym z powodu swej polisemantyczności rodzajem znaku, jako bezpośredni korelat oznaczanej *res*, zakładając istnienie pełnej adekwatności i komplementarności pomiędzy sferą rzeczy i ich językowych ekwiwalentów. Drugi poziom znaczeń wyznacza sens alegoryczny (*per significata per litteram*), w którym referencja ma charakter pośredni, gdyż relacja *res - verba* ulega w jego obrębie zapośredniczeniu w postaci poetyckiego obrazu, przy czym słowo *significatio* może oznaczać zarówno ‘znak’, ‘myśl’, jak i ‘symbol’. Warunkiem jego zaistnienia pozostaje transcendowanie sensu dosłownego (*trans litteram*) w kierunku odsłonięcia nowych pokładów semantycznych i ukazania treści, które są zaledwie sygnalizowane przez znaczenie literalne. Alegoria (ἀλληγορία)¹⁶² wywodzi się z greckiego czasownika ἀλληγορέω, czyli ‘mówię przy pomocy obrazów’ i pierwotnie była kojarzona z figurą retoryczną, polegającą na wypowiedaniu się na temat danej rzeczy inaczej niż w sposób dosłowny. Etymologia Dantego wskazuje ponadto na powód rozróżnienia dwóch zasadniczych poziomów znaczeń. Jest nim oczywisty fakt, że sens alegoryczny pozostaje po prostu różny (ἄλλος) od wymiaru literackiej dosłowności. Na gruncie egzegezy biblijnej może on ponadto przybierać postać właściwego znaczenia

¹⁶¹ Cf. J. Sulowski, *Studia nad semantyką wczesnośredniowieczną*, [w:] *Studia z historii semiotyki*, red. J. Sulowski, Wrocław 1971, s. 52–57.

¹⁶² Cf. J. Abramowska, *Alegoria i alegoria w dawnej kulturze literackiej*, [w:] *Problemy odbioru i odbiorcy*. *Studia*, pod red. T. Bujnickiego i J. Sławińskiego, Wrocław 1977, s. 123–148; T. Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce: rekoniesans*, Wrocław 2007, s. 221–224; A. J. Minnis, *Quadruplex sensus, multiplex modus. Scriptural Sense and Mode in Medieval Scholastic Exegesis*, [w:] *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, ed. J. Whitman, Leiden 2003, s. 231–256.

alegorycznego, odnoszącego interpretowany tekst do osoby i życia Chrystusa, sensu moralnego (zwanego także tropologicznym), pozwalającego na wyprowadzenie pouczeń kierowanych do wiernych, jak powinni postępować w ziemskim życiu oraz sensu anagogicznego, czyli rozpatrującego dane wydarzenie w perspektywie eschatologicznej, zwłaszcza w kontekście życia wiecznego. Orygenes odróżniał ponadto alegorię autentyczną, znajdującą się w rejestrze znaczeń ewokowanych przez tekst od alegorii fantastycznej, zrywającej semantyczną więź z interpretowanym tekstem, którą bardzo często posługują się w jego przekonaniu heretycy¹⁶³. Aleksandryjski pisarz wypracował różnego typu techniki lektury alegorycznej takie, jak: eksplikacja znaczeń rozmaitych wariantów tego samego terminu, wyjaśnienie etymologii nazw (miejsc, jak na przykład: Jerozolima – ‘ogłądanie Najwyższego’, Betania – ‘dom posłuszeństwa’, Betlejem – ‘dom chleba’ oraz imion: Izrael – ‘widzieć Boga’, Jan – ‘łaska Boża’, czy pozostałych nazw pojawiających się na kartach Pisma Świętego: Samarytanin – ‘stróż’), odwołanie się do symboliki liczb, a także innych elementów rzeczywistości przedstawionej – metaforyka florystyczna oraz animalistyczna¹⁶⁴. *Quadruplex sensus, multiplex modus*. Alegoreza skoncentrowana wokół odnoszenia interpretowanego tekstu do działalności Chrystusa, rozwijana głównie w pismach Orygenesesa, umożliwiła odczytanie Starego Testamentu jako zapowiedzi nadejścia Mesjasza – od Protoewangelii (Rdz 3, 15) aż po pisma proroków – która znalazła urzeczywistnienie w misji Jezusa. Stworzyła również podstawę do uzgodnienia ze sobą obu Zakonów oraz umożliwiła wykazanie, że dwa modele narracji Ewangelii (synoptyczny i Janowy) przedstawiają dzieje tego samego Zbawiciela (*consensus Evangelistarum*). Biblijna egzegeza Ojców Kościoła posiada zatem charakter chrystocentryczny, gdyż jej ośrodkiem pozostaje osoba i działalność Syna Bożego. Na podstawie odpowiednio zreinterpretowanych fragmentów Nowego Testamentu wyjaśnia się figury odnoszące się do nadejścia Mesjasza

¹⁶³ Cf. H. Crouzel, *La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie»*, „BLE” 65 (1964), s. 161–174, a także hasło *typologie patristique* (oprac. J. Daniélou), zamieszczone [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1933–1995, t. IV, s. 133.

¹⁶⁴ Cf. C. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców...*, op. cit., s. 36–37.

(*Christus patet*), które pojawiły się w Starym Testamencie (*Christus latet*). Sokołowski zaleca interpretowanie określonego miejsca z Pisma Świętego w oparciu o cztery sensory, ale proponuje, aby zamiast wykorzystywania wszystkich dostępnych znaczeń wyjaśnianego tekstu, wybrać w trakcie komponowania wystąpienia kościelnego tylko te, które okażą się szczególnie przydatne z punktu widzenia pouczenia i poruszania odbiorców. Omawiając *loci communes* czerpane z ksiąg biblijnych, wskazuje – niemal identycznie jak Dante – na występowanie w nich dwóch rodzajów poziomów znaczeń, historycznego (literalnego) oraz mistycznego, przy czym każdemu przydziela funkcje, o których wspomina św. Paweł (2 Tm 3, 16). Zasadniczym wyznacznikiem hermeneutyki Pisma Świętego pozostaje zatem napięcie między „powierzchnią litery” a „głębią znaczeń”, między sensem dosłownym a figuratywnym, odsłanianym we wnikliwym i wielotorowym trybie lektury alegorycznej, ukierunkowanej za każdym razem albo na osobę, życie i naukę Chrystusa (alegoria), albo pouczenia moralne (tropologia), czy też kwestie eschatologiczne (anagogia).

3.3. Topika kościelna

W dotychczasowych rozważaniach nad retoryką rozpatrywaną przez pryzmat *christianitatis* wielokrotnie posługiwaliśmy się terminami *topos* i *topika*. Nadszedł czas, aby poświęcić tym pojęciom nieco więcej uwagi i spróbować przybliżyć ich rozumienie przez Sokołowskiego oraz określić zakres użyteczności w konstruowaniu kazań, skoro profesor retoryki w Akademii Krakowskiej zdecydował się na przeprowadzenie klasyfikacji *loci communes*. I w tym przypadku autor *Partitiones* konsekwentnie podąża za stosunkowo mało znanym dialogiem Cyserona *De partitione oratoriae* (ok. 46 r. p.n.e.)¹⁶⁵, stanowiącym przystępny wykład podstawowych zasad sztuki wymowy, który Donovan Ochs określił jako „skrótowe podsumowanie retoryki Cyseroniańskiej” („a capsule summation of Ciceronian

¹⁶⁵ Cf. M. Brożek, *Do problemu chronologii Partitiones oratoriae Cyserona (Quo tempore Cyseronis Partitiones oratoriae conscriptae sint)*, „Eos” 70/71 (1983), s. 11–19.

rhetoric”)¹⁶⁶. Aby uchwycić pojmowanie toposu przez kapłana, niezbędna staje się wobec tego przynajmniej częściowa rekonstrukcja poglądów Arpinaty na temat *loci communes*. Odwołajmy się zatem do kluczowego fragmentu wspomnianego dialogu autora *Tuskulanek* (*De part. orat.* 1. 1–2):

Cicero Filius: Quoniam igitur invenire primus est oratoria, quid quaeret? Cicero Pater: Ut inveniat quemadmodum fidem faciat eis, quibus volet persuadere et quemadmodum motum eorum animis afferat. C. F.: Quibus rebus fides fit? C. P.: Argumentis, quae ducuntur ex locis aut in re ipsa insitis aut assumptis. C. F.: Quos vocas locos? C. P.: Eos in quibus latent argumenta. C. F.: Quid est argumentum? C. P.: Probabile inventum ad faciendam fidem.

[Cyceron syn: Skoro więc wynajdywanie jest najważniejsze w sztuce wymowy, to czego się poszukuje? Cyceron ojciec: [Tego], aby wynaleźć sposób, w jaki wzbudzi się zaufanie tych, których chce się przekonać i sposób, w jaki poruszy się ich umysł. C. S.: Które rzeczy budzą zaufanie? C. O.: Argumenty, które są wyprowadzane z miejsc wspólnych, znajdujących się w samej rzeczy lub miejsc przyjętych [w sprawie]. C. S.: Co nazywasz miejscami [wspólnymi]? C. O.: To, w czym znajdują się argumenty. C. S.: Czym jest argument? C. O.: Czymś prawdopodobnym wynalezionym w celu wzbudzenia zaufania.]

Cyceron przekształcił odziedziczone po Arystotelesie pojęcie toposu (κοινὸς τόπος, *locus communis*)¹⁶⁷. Dla Stagiryty zawierał się on bowiem w ściśle określonej regule logicznej, która umożliwiała konstruowanie sylogizmu dialektycznego – jego odpowiednikiem na gruncie retoryki jest entymemat – i programowała strategię dowodzenia jako złożonej procedury formalnej, wykorzystującej dostępne schematy rozumowania. Arpinata odszedł od ogólnych rozważań nad niezawodnymi metodami dedukowania twierdzeń na podstawie przyjętych i uznanych za prawdziwe przesłanek, rozluźniając

¹⁶⁶ Cf. A *Synoptic History of Classical Rhetoric*, J. J. Murphy, R. A. Katula, F. I. Hill, D. J. Ochs, ed. III, New Jersey 2003, s. 193–195; *The Present State of Scholarship in Historical and Contemporary Rhetoric*, ed. L. Gaillet, W. B. Horner, foreword W. J. Ong, Missouri 1990, s. 13–14; *Medieval and Renaissance Humanism: Rhetoric, Representation and Reform*, S. Gersh, B. Roest, Leiden 2003; *Reading from Classical Rhetoric*, P. P. Matson, Ph. B. Rollinson, M. Sousa, Carbondale 1990, s. 191.

¹⁶⁷ Odwołuję się do ustaleń H. Szabelskiej przedstawionych w studium, które w całości zostało poświęcone badaniom topiki historycznej, eadem, *Kilka refleksji na temat badań nad topiką*, „Terminus” 16 (2007), s. 97–159. Cf. także B. Emrich, *Topika i topoi*, [w:] *Retoryka*, pod red. M. Skwary, przeł. J. Koźbiał, Gdańsk 2008, s. 118–157.

tym samym związek między retoryką a dialektyką. I chociaż sam niezwykle cenił tę ostatnią sztukę, określaną jako *ars disserendi*, ze względu na możliwość formułowania sądów i wnioskowania (*ars iudicandi*), pozwalającą w najpewniejszy sposób dotrzeć do prawdy (*vera docet*), to w dziełach, w których podjął się rozważań nad retoryką, niewiele miejsca poświęcił funkcjonowaniu pojęcia toposu w dialektyce. Na początku traktatu *Topica*, który miał napisać podczas jednej z morskich podróży, polegając wyłącznie na własnej pamięci, wyjaśnia, że w jego czasach traktat Arystotelesa pod tym samym tytułem jest niemal całkowicie nieznanymi. Pojęcie toposu łączy zaś tutaj z argumentacją i wyszukiwaniem dowodów, traktowanym jako główny cel retorycznej inwencji¹⁶⁸. Zbyt pochopne utożsamienie *argumentum* z *locus* przysparza jednak w dalszej perspektywie wielu nieporozumień, do których w dużej mierze przyczynił się sam autor *Tuskulanek*. W młodzieńczej rozprawie *De inventione* (II. 48) posługuje się tymi pojęciami wymiennie:

Haec ergo argumenta, quae transferri in multas causa possunt, locos communes nominamus¹⁶⁹.

[Te zatem dowody, które można zastosować w wielu sprawach, nazywamy miejscami wspólnymi.]

W cytowanym fragmencie dialogu *De partitione oratoriae* Arpinata wyraźnie odróżnia dowód od miejsc wspólnych, z których może zostać zaczerpnięty. *Argumentum*, a więc pojedynczy dowód, pozostaje czymś zgoła odmiennym od *argumentatio*, rozwiniętego rozumowania w postaci szeregu powiązanych ze sobą logicznym wynikaniem argumentów¹⁷⁰. Granica pomiędzy *argumentum* a *locus* przedstawia się zatem na gruncie teorii retorycznej Cycerona nader niewyraźnie, aczkolwiek w tym przypadku wypowiedzi teoretyczne rzymskiego mówcy okazują się wyjątkowo spójne. *Locus* stanowi całość uzasadnienia dowodu, a więc jeśli przybiera postać rozumowania (*ratiocinatio*), to obejmuje wyliczenie zaakceptowanych przesłanek

¹⁶⁸ Cf. E. Ulčinaitė, *Teoria retoryczna w Polsce i na Litwie w XVII wieku. Próba rekonstrukcji schematu retorycznego*, Wrocław 1984, s. 55–60.

¹⁶⁹ Przeł. H. Szabelska, cyt. za: eadem, *Kilka refleksji na temat...*, op. cit., s. 140.

¹⁷⁰ H. Szabelska, *Kilka refleksji na temat...*, op. cit., s. 140–141.

oraz kolejnych etapów wnioskowania, podczas gdy *argumentum* odnosi się tylko do którejś z jego tez końcowych, zazwyczaj ostatniej. Ann Moss¹⁷¹ zauważa, że *loci*, o których pisze Ciceron w traktacie poświęconemu inwencji, czyli te utożsamione z dowodami, pełnią funkcję wskaźników tematu (*locus index*), sygnalizujących przedmiot mowy przez pojedyncze hasła typu: *natura, fortuna, tempus, amicitia*, etc. Arpinata dopuszczał zatem oprócz *loci* dających początek dowodom (*De partitione oratoriae*) także *loci communes*, które mogą zostać z nich wyabstrahowane i ponownie użyte, włączone z gwarancją powodzenia perswazji w tekst kolejnych wystąpień bez utraty swej „siły” dowodowej. Subtelne różnice i odcienie znaczeniowe podstawowych pojęć retorycznej inwencji, na które zwrócił uwagę rzymski teoretyk sztuki wymowy, bardzo szybko uległy zatarciu, tym bardziej, że praktyka oratorska świetnie sobie radziła bez tych wszystkich szczegółowych rozróżnień. Wystarczy przypomnieć fakt, że Kwintylian, który podjął się próby kodyfikacji i systematyzacji zasad retoryki wiek później, głównie w oparciu o teoretyczne pisma Cicerona poświęcone wymowie, staje się świadkiem utożsamienia *loci* z *loci comunes* (*Inst. orat.* V. 10. 20). Mianem miejsca (*locus*) określa on skład czy też zasób, a właściwie miejsce przechowywania argumentów (*sedes argumentorum*), w którym się one znajdują, ukrywają (*in quibus latent*) i z którego należy je wydobyć (*ex quibus sunt petenda*).

Dla Sokołowskiego, wyraźnie nawiązującego do przywołanego fragmentu dialogu *De partitione oratoriae*, miejsca wspólne (*loci*) – które dzielą się dodatkowo podobnie jak u Arpinaty na *loci insiti*, czyli należące do sprawy (relacja inherencji, przynależności i zawierania się jednego elementu w drugim) i odkrywane w trakcie rozumowania oraz *loci assumpti*, a więc przyjęte w danej sprawie niejako „z zewnątrz” (asumpcja oznacza także przyjęcie przesłanki) i oparte na autorytecie oraz świadectwie – służą przede wszystkim wynajdywaniu wiarygodnych argumentów. Poglądy autora *Partitiones ecclesiasticae* na temat struktury toposu i jego funkcji zostały także ukształtowane w oparciu o wczesnonowożytną dyskusję

¹⁷¹ Cf. A. Moss, *Printed Commonplace-books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996, s. 6–7.

związaną z pojęciem toposu teologicznego (*locus theologicus*). Termin ten wprowadził do teoretycznego dyskursu retoryki Filip Melanchton w traktacie poświęconym wykorzystaniu *loci* w uważnej i zorientowanej na kwestie teologiczne lekturze ksiąg biblijnych. Przypomnijmy w tym miejscu, że Sokołowski miał okazję słuchać ostatnich wykładów prowadzonych przez autora *Konfesji Augsburskiej* na Uniwersytecie w Wittenberdze. W 1521 roku ukazał się traktat Melanchtona zatytułowany *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae*, który powstał na podstawie wykładów, dotyczących kontrowersyjnego fragmentu Listu św. Pawła do Rzymian (Rz 3, 21–31)¹⁷², mówiącego o możliwości dostąpienia usprawiedliwienia przez wiarę. Bliski przyjaciel oraz współpracownik Lutra pojmował jednak tytułowe *loci* jako indeksy odsyłające do konkretnych problemów teologicznych, takich jak łaska, przeznaczenie, grzech, usprawiedliwienie. *Praeceptor Germaniae* przeciwstawiał ponadto formułowanie oraz wyjaśnienie różnego rodzaju kwestii za pomocą odpowiednich fragmentów Biblii metodzie scholastycznej, opartej na zasadzie pytanie – odpowiedź. W przedmowie adresowanej do czytelnika, otwierającej rozprawę Melanchtona z roku 1543, która ukazała się pod tytułem *Loci praecipui theologici*, reformator religijny tłumaczy¹⁷³, że będzie się zajmował określonymi frazami (*sententiae certae*), które na prywatny użytek (*ad usum domesticum*) nazywa miejscami (*loci*). Topos¹⁷⁴ w jego rozumieniu staje się formułą,

¹⁷² Cf. M. A. Seifrid, *Justification by Faith. The Origin et Development of a Central Pauline Theme*, Leiden 1992; A. E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, third ed., Cambridge 2005.

¹⁷³ Cf. Ph. Melanchton, *Loci praecipui theologici*, Berlin 1856, s. 1: „Prodest firma et perspicua testimonia de singulis articulis doctrinae christianae, ordine distributa, velut in tabella habere proposita, ut cum disputant animi secum, aut anguntur, sententiae certae in conspectu sint, quae trepidantes erudiant, erigant, confirment, consolentur. Haec enim sunt exercitia fidei piis et necessaria et non ignota, de quibus Propheta (Ps. 118, 105) inquit: *Lucerna pedibus meis verbum tuum*. Ad hunc usum domesticum initio mihi hos locos insitui et cum viderem his turbulentis temporibus interdum aliqua explicatione opus esse, addidi interdum aliquas descriptiones, aut partitiones”.

¹⁷⁴ Cf. H. Szabelska, *Kilka uwag o recepcji arystotelesowskich Topik*. (*Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. 1, przekłady, wstępy i komentarz K. Leśniak*, wyd. 2, Warszawa 2003), „Terminus” 10 (2004), s. 163.

której przeznaczeniem jest wskazywanie podstaw konstruowania przekonujących argumentów, tym bardziej, że omówienie każdego z „miejsc wspólnych” zostaje zamknięte zestawieniem odpowiednich fragmentów Pisma Świętego, występujących w roli niepodważalnych dowodów (*testimonia*).

Problematykę toposu teologicznego podejmuje również francuski benedyktyn, Joachim Périon, w traktacie *Topicorum theologicorum libri duo*, zalecanym przyszłym kaznodziejom do studiowania przez Sokołowskiego:

Sic enim lapidicina non est lapis, nec lapis lapidicina, eodem modo, nec locus argumentum est, nec argumentum locus. Est enim, ut lapidicina lapidum, sic locus argumentorum sedes. Itaque locum sic definire possumus. Locus est sedes, e qua argumenta ad id, quod incidit in disputationem, eruuntur. Argumentum est autem ratio, quae rei, de qua quaeritur, facit fidem, ita sit, ut tot sint argumentorum genera, quot etiam locorum. Locorum autem duo sunt genera prima. Alii enim haerent in ea re, de qua quaeritur, alii assumunt extrinsecus. Illi ἔντεχνοι, hi ἄτεχνοι a Graecis nominantur¹⁷⁵.

[Tak więc jeśli kamieniołom nie jest kamieniem ani kamień kamieniołomem, to tym samym sposobem miejsce wspólne nie jest argumentem ani argument miejscem wspólnym. Jak bowiem kamieniołom jest składem kamieni, tak miejsce wspólne [jest składem] argumentów. Miejsce wspólne możemy więc określić w ten sposób. Miejsce wspólne jest składem, z którego wydobywa się argumenty dla tego, co podpada pod dyskusję. Argument jest więc racją, która rzecz, o której się rozprawia, uwiarygodnia, a zatem jest tyle rodzajów argumentów, ile [rodzajów] miejsc wspólnych. Są zaś dwa najważniejsze rodzaje miejsc wspólnych. Jedne bowiem znajdują się w tej rzeczy, o której się rozprawia, inne przyjmowane są z zewnątrz. Te nazywane są przez Greków ἔντεχνοι (artystyczne), a tamte ἄτεχνοι (nieartystyczne).]

Miejsce wspólne nie może być zdaniem Périona identyfikowane z argumentem, gdyż pojedynczy *locus* stanowi źródło, z którego można czerpać wiele różnorodnych dowodów, tak jak z kamieniołomu wydobywa się liczne i rozmaite kamienie. Wśród miejsc wspólnych przynależących do teologii autor wymienia zazwyczaj krótkie frazy sygnalizujące określoną problematykę, przykładowo: *Ecclesiae auctoritas*, *Eucharistiae sacramentum*, *fidem non solam iustificare*, *ieiunium*,

¹⁷⁵ Ioachimi Perioni Benedictini Cormeriaceni, Theologi Parisiensis, *Topicorum theologicorum libri duo, quorum in posteriore de iis omnibus agitur, quae hodie ab hereticis defenduntur*, Parisiis: apud Thomam Richardum, 1557, s. 6–7.

invocare Deum, opera iustificare. Pojęcie toposu rozumie Périon niemal identycznie jak Melanchton, lecz zupełnie inaczej interpretuje cytaty z Pisma Świętego, za pomocą których komentuje poszczególne zagadnienia filozoficzno-teologiczne. Wprowadzając podział *loci* na wewnętrzne i zewnętrzne, Périon przypomina rozróżnienie przeprowadzone przez Arystotelesa (*Rhet.* 1355 b)¹⁷⁶, które następnie zostało przyswojone rzymskiej teorii wymowy przez Cyncerona w dialogu *De partitione oratoriae*. Omawiając procedurę tworzenia argumentacji, Stagiryta wyróżnił argumenty opracowywane przez samego mówcę oraz dowody, które są zewnętrzne wobec omawianej sprawy lub tematu wystąpienia.

Skrótowe uwagi królewskiego kaznodziei na temat wprowadzenia do teorii argumentacji należy rozpatrywać przede wszystkim w kontekście znacznie obszerniejszych wyjaśnień Cyncerona, zamieszczonych we wspomnianym dialogu (*De part. orat.* 1. 3):

Cicero filius: Quot in partes distribuenda est omnis doctrina dicendi? Cicero pater: In tres. C. F.: Cedo, quas? C. P.: Primum in ipsam vim oratoris, deinde in orationem, tum in quaestionem. C. F.: In quo est ipsa vis? C. P.: In rebus et verbis. Sed et res et verba inveniendae sunt et collocandae, proprie autem in rebus invenire, in verbis eloqui dicitur, collocare autem, etsi est commune, tamen ad inveniendum refertur. Vox, motus, vultus atque omnis actio eloquendi comes est, earumque rerum omnium custos est memoria.

[Cynceron syn: Na ile części trzeba podzielić całą naukę wymowy? Cynceron ojciec: Na trzy. C. S.: Powiedz, jakie? C. O.: Po pierwsze na samą umiejętność przemawiania, po drugie na mowę, a następnie na sprawę. C. S. W czym znajduje się sama umiejętność przemawiania? C. O.: W rzeczach i słowach. Lecz rzeczy i słowa trzeba wynaleźć i uporządkować, wynajdywanie zaś właściwe jest w przypadku rzeczy, przemawianie w przypadku słów, porządkowanie zaś, jeśli jest ogólne, to odnosi się do wynajdywania [rzeczy]. Głos, ruch, twarz i całe wygłoszenie [mowy] są towarzyszami wymowy, a stróżem tych wszystkich rzeczy jest pamięć.]

Siła (*vis oratoria*) mówcy pochodzi z rzeczy oraz słów wynalezionych dla najwłaściwszego rozwinięcia tematu wystąpienia. Zarówno *res*, jak i *verba*, są przedmiotem retorycznej inwencji, gdyż najpierw muszą zostać wynalezione i uporządkowane. O skuteczności perswazji decyduje moment wygłoszenia mowy, który skutecznie weryfikuje

¹⁷⁶ Cf. S. Rubinelli, *Ars topica. The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*, Dordrecht 2009, s. 52.

pracę mówcy włożoną w opracowanie wcześniejszych *partes oratoriae*. Miejsca należące do sprawy (*loci insiti*), a więc topoty wewnętrzne, posiadają największą moc przekonywania, gdyż cechuje je zespolenie z dowodem logicznym lub podobnym rozumowaniem, w którym na podstawie przyjętych przesłanek wnioskujemy o prawdziwości danej tezy. Arpinata (*De part. orat.* 2. 7) dopuszcza w tym przypadku użycie definicji (*definitio*), wyliczenia (*enumeratio*), czy odwołania się do znaczenia wyrazu (*notatio verbi*). Dodatkowo w sprawach, które wiążą się z emocjonalnym oddziaływaniem na odbiorcę, Ciceron zaleca wyszukiwanie słów nacechowanych uczuciowo, a następnie ich łączenie na zasadzie rodzaju (*ex genere*), formy (*ex forma*), podobieństwa (*ex similitudine*), różnicy (*ex differentia*), sprzeczności (*ex contrario*), koniunkcji (*ex coniunctis*), poprzedników (*ex antecedentibus*), następników (*ex consequentibus*), przeciwieństw (*ex repugnantibus*), przyczyn (*ex causis*), skutków (*ex effectis*) oraz porównania rzeczy większej ze średnią albo mniejszą (*ex comparatione maiorum aut parium aut minorum*). Znaczną część wymienionych topotów inwencyjnych przywołuje również Sokołowski, ale nie poświęca im większej uwagi, gdyż szczegółowe omówienie tego typu *loci* zalicza do przedmiotu badań filozofów. Drugą grupę topotów tworzą miejsca przyjęte w sprawie (*loci assumpti*), które odznaczają się mniejszą siłą perswazji, gdyż czerpią ją ze znaczenia autorytetu i wiarygodności zgromadzonych świadectw. Ciceron wprowadza szczegółowe rozróżnienie relacji świadków na boskie (*testimonia divina*), które tworzą między innymi wyrocznie, wróżby, a także przepowiednie, oraz ludzkie (*testimonia humana*), odwołujące się do autorytetu czy pisemnego rozporządzenia władcy. Widzimy zatem, że to właśnie one będą przedmiotem dalszych rozważań autora *Partitiones*.

Topikę kościelną (*topica ecclesiastica*), której podstawy pragnie określić krakowski kanonik, wyznaczają topoty przynależące do drugiej grupy omówionych miejsc wspólnych. Sokołowski doskonale zdaje sobie sprawę, że *loci assumpti* posiadają mniejsze znaczenie w tworzeniu argumentacji, ponieważ z łatwością można podjąć się ich refutacji. Wystarczy zaledwie zakwestionować przywołane świadectwo i w ten stosunkowo prosty sposób doprowadzić do

odrzuć argumentu, któremu ono dało początek. Interesująco przedstawia się tutaj tok rozumowania królewskiego kaznodziei, zmierzający w kierunku dowartościowania *loci assumpti*. Kluczową rolę odgrywa w tym przypadku kwestia wiary, która najpełniej przejawia się w postawie bezgranicznego zaufania, pozwalającego na akceptację świadectwa opartego na autorytecie i wyzbycie się pragnienia poszukiwania racjonalnego dowodu. Przechodzimy tym samym od różnorodnych typów intelektualnego namysłu do autonomicznej decyzji wolnej woli. W refleksji epistemologicznej termin wiara bywa odnoszony do asercji przekonania w sytuacji braku wystarczającego uzasadnienia. Dla głęboko wierzącego chrześcijanina miejsca zewnętrzne uzyskują pewność opartych na dowodzeniu *loci insiti*. Przekonanie o nieocenionym znaczeniu wiary dla wyjaśnienia i zrozumienia prawd religijnych wzmacnia Sokołowski poprzez odwołanie do autorytetu Pisma Świętego i przywołanie znanego wersetu z prorocstwa Izajasza (Iz 7, 9), w którym pojawia się uzależnienie zdolności rozumienia od wcześniejszego przyjęcia wiary.

Dokonajmy krótkiego wyliczenia i omówienia miejsc wspólnych, które składają się na topikę kościelną. Warto dodać, że mogą być one wyprowadzane z rozmaitych okoliczności, które jednocześnie wyznaczają problematykę zbudowanych wokół nich kazań. I dlatego Sokołowski wyróżnia mowy kościelne komponowane na podstawie samej rzeczy (*ex re ipsa*), a więc kazania tematyczne, jak chociażby św. Bazylego o pijaństwie; na podstawie osoby (*ex persona*), czyli przede wszystkim kazania o świętych (*sermones de sanctis*), na przykład kazanie św. Ambrozego o św. Wawrzyńcu; mowy kościelne tworzone na podstawie czasu (*ex tempore*)¹⁷⁷, odniesionego do aktualnego cyklu liturgicznego, a zatem obejmujące tzw. kazania na niedziele i święta (na przykład kazanie św. Grzegorza z Nazjanzu o Bożym Narodzeniu); *conciones* układane na podstawie miejsca (*ex loco*), na przykład mowa Chrystusa o budowie świątyni (J 2, 13–22) i wreszcie mowy konstruowane na podstawie okoliczności (*ex occasione*), do których należą różnego typu kazania okolicznościowe (autor interesującego nas dialogu

¹⁷⁷ Cf. Peregryn z Opola, *Kazania de tempore i de sanctis*, red. naukowy J. Wolny, Kraków–Opole 2001.

wspomina o wystąpieniu św. Pawła na ateńskim Areopagu, Dz 17, 22–32). Oto katalog *loci*, których przybliżenie oraz charakterystyka zajmuje najdłuższą kwestię, jaką wygłasza Sokołowski w czasie całej rozmowy ze swoim uczniem: toposy z niespisanego objawienia Bożego (*ex revelatione divina non scripta*), z Pisma Świętego (*ex Scriptura Sacra*), z tradycji (*ex traditione*), z autorytetu soborów (*ab auctoritate consiliorum generalium*), z dekretów papieża (*a decretis pontificum*), z uzgodnienia poglądów Ojców (*ex consensu Patrum*), z autorytetu szkoły (*ex auctoritate scholae*) w sprawie interpretacji przepisów prawa kanoniczego. Trudno wskazać kryterium, które stało się podstawą klasyfikacji sporządzonej przez królewskiego kaznodzieję. Autor podkreśla, że toposy czerpane z ksiąg biblijnych zajmują wprawdzie drugą pozycję w jego *locorum enumeratio*, ale pod względem nauczania wiary należy im przyznać pierwszeństwo. Jak już wcześniej powiedzieliśmy, wszystkie „miejsca wspólne” odwołują się do autorytetu, a większość z nich zostaje opatrzona licznymi cytatami z Pisma Świętego. Możemy uzupełnić wyliczenie toposów przeprowadzone przez Sokołowskiego o wspomniany już podział zaproponowany przez Cycerona, który wyróżnił dwa rodzaje świadectw, boskie i ludzkie (*Part. orat. 2. 6*). Wówczas *loci* czerpane z niespisanego objawienia Bożego i Biblii stanowią przykład *testimonia divina*, zaś pozostałe podpadają pod kategorię *testimonia humana*. Omawiając pierwszy rodzaj toposów, autor zwraca szczególną uwagę na konieczność odwołania się do autorytetu i wykładni Kościoła, pozostającego dla każdego kaznodziei ostateczną instancją w wyjaśnianiu Pisma Świętego. Sokołowski wskazuje na współczesne mu odłamy reformacji, które – kwestionując podstawowe założenia doktrynalne religii katolickiej – powracają do wielu poglądów teologicznych uznanych przez sobory z pierwszych wieków chrześcijaństwa za heretyckie. Anabaptyści, odrzucając chrzest dzieci, opowiadali się za radykalną zmianą organizacji społecznej, której początek powinien stanowić powrót do sposobu życia pierwszych gmin chrześcijańskich. Wyznawcy doktryny religijnej Kaspara Schwenkfelda, zwani szwenkfeldystami, propagowali przekonanie o konieczności indywidualnego przeżywania relacji z Bogiem i dzielenia się ze współwyznawcami swoim prywatnym świadectwem kontaktu ze Stwórcą. Upominając

się o zakwestionowane znaczenie Kościoła na gruncie egzegezy biblijnej i postulując konieczność przywrócenia mu godności instytucji rozstrzygającej w sposób jednoznaczny wszelkie sporne kwestie religijne oraz wątpliwości teologiczne, również w *Partitiones* dał się Sokołowski poznać jako nieprzejednany wróg reformacji i apologeta doktryny katolickiej.

Do niepodważalnego autorytetu Kościoła odwołują się również topozy z dekretów papieża, uchwał soborów oraz wielowiekowego przekazu tradycji, biorącego swój początek z głoszenia Ewangelii oraz nauczania apostołów, które dopiero później zostało spisane przez nich samych albo ich uczniów. Sokołowski podkreśla rolę soborów powszechnych w określeniu podstawowych artykułów wiary. Przywołuje ustalenia soboru w Nicei zwołanego przez cesarza Konstantyna 20 maja 325 roku. Jednym z ważniejszych postanowień tego zgromadzenia biskupów było ogłoszenie *Wyznania wiary* w takiej formule, w której odbicie znalazł pogląd teologiczny o współistotności osób Trójcy Świętej. Autor *Partitiones* wyjaśnia, że prawdy wiary głoszącej, że Syn Boży posiada tę samą istotę (ὁμοούσιον τῷ Πατρί, *consubstantialiem Patri*) – a właściwie substancję, gdyż na takie znaczenie wskazuje termin οὐσία, zaczerpnięty z *Metafizyki* Arystotelesa, a przez Cyserona tłumaczony jako *substantia* – co Ojciec, od którego pochodzi, nie odnajdziemy na kartach Pisma Świętego. Prawomocność uchwał soborów powszechnych tłumaczy aktywnym działaniem Ducha Świętego w trakcie obrad i uchwalania dekretów soborowych. Ponadto przywołuje ideę eklezjologiczną wysnutą ze słów Chrystusa (Mt 18, 20), opartą na wyobrażeniu zgromadzenia wiernych jako wspólnoty przywołującej rzeczywistą obecność Zbawiciela. W podobny sposób objaśnia znaczenie i rolę papieża, następcy św. Piotra, którego Jezus uczynił swoim namiestnikiem, powierzając mu klucze Królestwa Niebieskiego i opiekę nad owczarnią. Warto dodać, że kanonik krakowski podkreśla nieomyślność, czyli niemożność popełnienia błędu, głowy Kościoła, ale tylko w sprawach należących bezpośrednio do przedmiotu wiary (*res ad fidem pertinentibus*)¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Podczas soboru Watykańskiego I, obradującego w latach 1869–1870, a zwołanego przez papieża Piusa IX, ogłoszono w konstytucji apostołskiej *Pastor aeternus*

Osobne miejsce zajmuje przedstawienie i opatrzenie komentarzem *loci* wydobywanych z Pisma Świętego. Jak już wspomnieliśmy, autor dialogu opowiada się za dwoma poziomami znaczeń tekstu biblijnego, historycznym (literalnym), który może stać się podstawą dla wyprowadzenia stosunkowo pewnego i solidnego argumentu oraz mistycznym, sprawiającym niekiedy liczne problemy interpretacyjne z powodu swej różnorodności. Odwołuje się poza tym do *Komentarza do Ewangelii św. Mateusza* autorstwa św. Hieronima, który jest uznawany za wzorcową realizację głównych założeń egzegezy literalnej, dążącej do najdokładniejszej rekonstrukcji kontekstu społeczno-kulturowego (*Sitz im Leben*)¹⁷⁹. Kapłan przestrzega jednak przed objaśnianiem fragmentów Pisma Świętego wyłącznie przez pryzmat znaczenia historycznego. Przypomina o skrajnie literalnych interpretacjach *Pieśni nad pieśniami*, powstających w kręgu uczniów biskupa Kartaginy, Donata, które miały zostać wyśmiane przez św. Augustyna. Jak zatem uchronić się przed błędnym odczytaniem ksiąg biblijnych? Należy umiejętnie stosować zdaniem Sokołowskiego jedną z najstarszych zasad hermeneutyki, czyli regułę kontekstualizmu (przywołania kontekstu), polegającą na odniesieniu interpretowanego wersu do większej całości tekstu, a także poszukiwaniu innych miejsc Pisma Świętego, które mogłyby potwierdzić proponowane przez nas wyjaśnienie, pamiętając jednocześnie, że ostatecznym i nieodwołalnym kryterium prawdziwości naszej interpretacji pozostaje zgodność z nauką Kościoła (*doctrina christiana*). Postępując konsekwentnie w ten sposób, pierwsi Ojcowie z czasów wczesnego chrześcijaństwa udowodnili (*probarunt*), że figury pojawiające się w Starym Testamencie odnoszą się do Jezusa Chrystusa jako zapowiedzianego Mesjasza. Topos z uzgodnienia Ojców, o którym pisze Sokołowski, polega na wykazaniu ich jednomyślności (*consensus Patrum*), zwłaszcza w dziedzinie nauczania moralnego. Niemal identyczne zalecenia formułuje królewski kaznodzieja w przypadku wyjaśniania sensów przypowieści (*parabola*). Aby właściwie uchwy-

dogmat o nieomyślności papieża, traktowanej jako szczególnie rodzaj charyzmatu Ducha Świętego, w sprawach wiary i moralności w trakcie nauczania *ex cathedra*.

¹⁷⁹ J. Sławik, *Egzegeza Starego Testamentu. Wprowadzenie do metod egzegetycznych*, Warszawa 2004, s. 68–77.

cić ich znaczenie, trzeba dokładnie przyjrzeć się okolicznościom, w których powstała dana parabola, przywołać interpretacje podobnych do niej realizacji tego gatunku literatury moralistyczno-dydaktycznej, a przede wszystkim skoncentrować się na jej zakończeniu, przypominającym bardzo często morał (*epimythion*, ἐπί μῦθον, czyli 'to, co na końcu opowieści'), wyrażony w formie zwięzłego pouczenia lub uogólnienia prawdy moralnej, która znajduje swą egzemplifikację w fabule przypowieści, najczęściej w postępowaniu bohaterów, stających się nośnikami uniwersalnych wzorców postępowania. Sokołowski traktuje parabolę jako *argumentum*¹⁸⁰, a więc odmianę *narratio*, ukazującą wydarzenia nieprawdziwe – w odróżnieniu od historii (*historia*), ujmowanej jako *res gestae*, to znaczy opowieści o tym, co się faktycznie wydarzyło i dlatego stanowi zamkniętą domenę przeszłości – ale prawdopodobne, w przeciwieństwie do *fabula*, czyli narracji o *res fictae*, rzeczach wymyślonych przez pisarza, możliwych do zaistnienia jedynie w symbolicznym świecie tekstu, w którym władzę sprawuje absolutna potencjalność. Termin *argumentum* bywa często kojarzony ze streszczeniem (*résumé*), zamieszczanym przed właściwym tekstem utworu i przedstawiającym w sposób skrótowy jego problematykę. Jeśli chodzi o możliwość urzeczywistnienia opisywanego zdarzenia, to argument sytuuje się dokładnie w połowie pomiędzy wspomnianymi powyżej sposobami konstruowania opowieści. Mówi wprawdzie o sytuacji, która się jeszcze nie wydarzyła, ale możliwość jej zaistnienia nie jest w żadnym przypadku wykluczona. Morał, w którym mieści się cały sens przypowieści, może pełnić funkcję miejsca wspólnego. Odwołajmy się do przykładów, którymi posługuje się także autor *Partitiones*: „wielu jest wybranych, lecz niewielu powołanych” (Mt 22, 14), „kto się wywyższa, będzie poniżony” (Łk 14, 11) oraz „czuwajcie więc, bo nie znacie dnia ani godziny” (Mt 25, 13). Co zatem dokładnie oznacza stwierdzenie, że dowody są czerpane z rozmaitych *loci*? Otóż wydaje się, że każda z trzech wymienionych za Sokołowskim fraz może zostać włączona w tekst kazania, ale otrzymać zupełnie inne rozwinięcie fabularne (tekstowe) niż ewangelijny pierwowzór. I tak przykładowo ilustra-

¹⁸⁰ Cf. J. Ziomek, *Retoryka opisowa...*, op. cit., s. 82–89.

cją dla przekonania, że człowiek pokładający całą ufność w sobie i cechujący się pychą prędzej czy później poniesie klęskę, może stać się opowieść o wyniosłym królu, który wyprawia się na podbój sąsiednich ziem, ale ostatecznie jego wojska zostają zwyciężone, a on sam staje się jeńcem triumfującego przeciwnika, w dodatku mniej licznego i gorzej uzbrojonego. Warto w tym miejscu przynajmniej szkicowo zarysować podstawowe wyznaczniki *exemplum* z punktu widzenia reguł sztuki wymowy. Bywa ono określane przez teoretyków wymowy jako przypomnienie (*commemoratio*) zdarzenia fikcyjnego lub prawdziwego (Quin. *Inst. orat.* V. 11. 6), ale luźno powiązane, to znaczy nie wynikającego bezpośrednio z naturalnego toku rozumowania, z głównym tematem sprawy (*causa*). Nie należy ono w ten sposób do argumentacji, chociaż zbliża się do pojawiających się w niej dowodów przez trudną do jednoznacznego określenia relację podobieństwa (*similitudo*)¹⁸¹. Może poza tym ograniczać się do antonomazji, wymienienia imienia własnego postaci (np. Maria Magdalena), odsyłającego do ściśle określonego pola konotacji albo stanowić autonomiczną oraz całkiem rozbudowaną narrację.

Jak wiele pojęć ze słownika klasycznej retoryki, tak i termin *topos*¹⁸² zaczął funkcjonować w nowych kontekstach znaczeniowych, które nadmiernie rozszerzyły pole semantyczne „miejsca wspólnego” (koncepcja Ernsta Roberta Curtiusa)¹⁸³, sprawiającego i tak rozliczne

¹⁸¹ Cf. J. Ziomek, *Retoryka opisowa...*, op. cit., s. 106–113, a także J. D. Lyons, *Exemplum. The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton 1989; L. Scanlon, *Narrative, Authority and Power. The Medieval Exemplum and the Chaucerian Tradition*, Cambridge 2007; J. A. Aldaz, *Deus concionator. Mundo predicado y retórica del exemplum en los siglos de oro*, Amsterdam–Atlanta 1999.

¹⁸² Próbę przywrócenia znaczenia *toposu*, jakie posiadał w antycznej teorii retoryki oraz późniejszej praktyce literackiej, stanowi rozprawa J. Abramowskiej, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki” LXXVIII (1982), z. 1/2, s. 3–23.

¹⁸³ Cf. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, tłum. i oprac. A. Borowski, Kraków 2005, s. 76–77 oraz rozdział V. *Topika*, s. 86–114. Jeśli nawet uznamy, że koncepcja Curtiusa prowadzi w efekcie do nazbyt rozszerzonego znaczeniowo potraktowania *toposu* w stosunku do rozumienia tego terminu na gruncie klasycznej refleksji teoretycznej nad sztuką wymowy, to automatyczna identyfikacja „miejsca wspólnego” z pojęciem archetypu nie jest wcale taka jednoznaczna. Niemiecki uczony wielokrotnie podkreśla bowiem językowy charakter

problemy z jego właściwym, a więc adekwatnym historycznie rozumieniem. Kilka uwag zatem należy poświęcić funkcjonowaniu *loci communes*, ale z pominięciem ich wykorzystania i zastosowania w różnego typu technikach argumentacyjnych. Mówiąc najogólniej, możemy potraktować topos (*locus communis*) jako pewnego rodzaju schematyczną konstrukcję pojęciową, która za każdym razem, gdy zostaje wykorzystana, podlega tekstowej aktualizacji, zaistnieniu w przestrzeni ściśle określonego kodu językowego, oraz semantycznej konkretyzacji¹⁸⁴, realizowanej w jednoczesnym akcie reinterpretacji, wydobyciu tylko nielicznych odcieni znaczeniowych, i rekontekstualizacji, wpisaniu za każdym razem w nowy kontekst. Oznacza to, że immanentną cechą „miejsc wspólnych” pozostaje gotowość do bycia włączonym w obręb kolejnego tekstu. Jeśli istnieją one poza utworem literackim, to tylko w postaci wypreparowanej frazy, uzyskanej w drodze abstrahowania od kontekstu. Topos pozostaje przez to odporny na „zużywanie”, zwłaszcza w sytuacji, gdy bywa wielokrotnie wykorzystywany, a repetycja stanowi jego istotny wyznacznik, gdyż umożliwia identyfikację *loci* jako struktur opartych na wariacyjności swych rozmaitych tekstowych realizacji. Niezwykle trafnie ujął tę myśl Jerzy Ziomek: „topos jako stan minimalnej inwariantności projektuje wiązkę swoich wariantów”¹⁸⁵.

Odwołajmy się do konkretnego przykładu. Znany topos *vade liber!* („idź, książeczko!”), kojarzony zazwyczaj z wygnańczą poezją Owidiusza (*Trist.* I. 1. 15–20), oparty na zestawieniu podjęcia przez twórcę decyzji o udostępnieniu własnej twórczości szerokiej rzeszy

toposów, rozumianych jako *Ausdruckskonstanten* (stałe środki ekspresji), na co uwagę zwróciła Abramowska w przywoływanym szkicu (s. 3–4), a jego funkcjonowanie porównuje, ale nie utożsamia w sposób jednoznaczny, z formułami symbolicznymi Junga. Owo zestawienie wyrasta z pragnienia uwydatnienia przez Curtiusa trwałości i powtarzalności *loci* w tradycji literackiej.

¹⁸⁴ Wystarczy przypomnieć w tym miejscu uszczegółowienie topiki peroracji w postaci połączenia toposu wyjaśniającego przerwanie pracy nad pisaniem tekstu i konieczność odłożenia pióra z uwydatnieniem liczby i znaczenia czynów Chrystusa, z jakim mamy do czynienia w znanej frazie „cały świat nie pomieściłby książ, które trzeba by napisać” („*nec ipsum mundum capere libros, qui scribendi sunt*”), która znajduje się w tzw. drugim epilogu Ewangelii według św. Jana (J 21, 25).

¹⁸⁵ Cf. J. Ziomek, *Retoryka opisowa...*, op. cit., s. 293.

odbiorców, w tym także krytyków, z sytuacją pożegnania z ukochanym dzieckiem, które opuszcza rodzinny dom i wyrusza w świat, dopuszcza szeroki zakres leksykalnego uszczegółowienia. Na poziomie ekwiwalentów synonimicznych słowo „idź” może równie dobrze zostać zastąpione przez takie wyrażenia jak: „zmiierzaj”, „podążaj”, „wyruszaj”, ale także „płyń”, „leć”, zaś drugi element językowy toposu – „książeczko” – może przybrać postać: „rękopisie”, „zwoju papirusu”, „liście”, „wierszu”, „poemacie”, a wykorzystanie tutaj deminutywów zwiększa dodatkowo liczbę dostępnych środków leksykalnych. Odpowiednio ukształtowana stylistycznie fraza, będąca konkretyzacją danego toposu, umożliwi wyeksponowanie funkcji, na którą autor pragnie zwrócić szczególną uwagę czytelnika – udaj się do Rzymu i wstaw się za mną u osoby, która może jeszcze odmienić moje trudne położenie (Owidiusz); idź i własną obecnością sprawiaj przyjemność czytelnikom, albowiem posiadasz świadomość swej artystycznej wartości (Horat. *Ep.* I. 20); wyjdź z ukrycia i nie bój się złośliwych uwag uczonych krytyków, pamiętając jednak zawsze o skromności (Janit. *Trist.* 1. 1–10).

Użycie *loci communes* pociąga za sobą umiejscowienie utworu w horyzoncie oddziaływania wciąż żywej tradycji, a literacka praktyka twórcy sięgającego po topos potwierdza w tym przypadku zachowanie przez nią inspirującego potencjału semantycznego. Rozwijając topikę wprowadzoną przez Sokołowskiego w liście do Piotra Kostki, jesteśmy w stanie powiedzieć, że w chwili, gdy dany autor sięga po *loci*, wówczas złota nić tradycji wnika w tkanę tekstu i zostaje wpleciona w jego strukturę znaczeń, stając się odtąd integralnym składnikiem tekstowej tkaniny. Zastanówmy się teraz nad potencjalnym mechanizmem receptywnego rozumienia toposu z perspektywy naszego „bycia ku tekstowi” (określenie Odo Marquarda)¹⁸⁶. Szczególnie interesuje nas w tym przypadku lektura

¹⁸⁶ Odwołuję się do tego stwierdzenia, które miał wypowiedzieć Odo Marquard na kongresie filozoficznym w Heidelbergu w 1966 r., na podstawie tekstu H. G. Gadamera pod tytułem *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii. Metakrytyczne rozważania wokół Prawdy i metody*, przeł. P. Dehnel, [w:] idem, *Język i rozumienie*, wybór, przekł. i posł. P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003, s. 74.

archiczytelnika, czytelnika modelowego¹⁸⁷ czy też odbiorcy wirtualnego, dysponującego w pełni rozwiniętą kompetencją filologiczną, która umożliwi znakomitą znajomość kodu topicznego, by odwołać się do określenia Janiny Abramowskiej¹⁸⁸. Załóżmy, że sięga on akurat po przypominianą powyżej elegię Janicjusza. Z łatwością i bez najmniejszych przeszkód wynajduje i właściwie rozpoznaje topos *vade liber!* Automatycznie przywołuje alternatywne rozwinięcia owego „miejsca wspólnego” w innych tekstach, które pozwalają mu na uwydatnienie pomiędzy nimi różnego rodzaju filiacji (bezpośredniego pochodzenia) i konwergencji (semantycznych zbieżności), czy uchwycenie podobieństw oraz różnic znaczeniowych. Uwaga archiczytelnika koncentruje się zatem na jak najpełniejszym rozwinięciu nici tradycji na podstawie tego, co *déjà lu*, by posłużyć się znanym określeniem Rolanda Barthes’a, w celu wydobycia jej sensotwórczej osnowy, leżącej u podstaw różnego rodzaju strategii intertekstualnych – prymarnie alegatycznych: aktywna kontynuacja, restytucja formy poprzez ewokację, naśladowanie wzorów czy też prymarnie konwersacyjnych: reminiscencja stylistyczna, kulturowa transpozycja tematyczna¹⁸⁹ – wynikających z milcząco zakładanego imitacyjno-emulacyjnego modelu twórczości. Dochodzi wówczas do sytuacji określanej przez Gadamera mianem *Gleichzeitigkeit* (równoczesność)¹⁹⁰, w której dystans czasowy, dzielący danego autora

¹⁸⁷ Cf. U. Eco, *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1994, rozdz. 3. *Czytelnik Modelowy*, s. 72–96.

¹⁸⁸ Cf. J. Abramowska, *Topos i niektóre miejsca...*, op. cit., s. 12.

¹⁸⁹ Cf. najpełniejsze przedstawienie i omówienie tego zagadnienia w rozprawie S. Balbusa, *Między stylami*, Kraków 1993, s. 90–94. Warto też przypomnieć wysuniętą przez autora propozycję definicyjnego uchwycenia pojęcia stylu, które sprawia wielu badaczom poważne kłopoty i budzi rozmaite wątpliwości: „Przez określenie styl rozumiem [...] każdy koherentny, funkcjonalny mający kwalifikacje semiotyczne zespół środków artystycznych pozwalający na obszarach historii literatury ujmować się jako względnie wyodrębniony system” (s. 16).

¹⁹⁰ Cf. Gadamer, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii...*, op. cit., s. 73–74. Pojęciem tym posługuje się również Gadamer w rozprawie *Prawda i metoda*, gdzie odnosi się ono do czasowego charakteru interpretacji dzieła sztuki. Oznacza ono, że twór artystyczny podczas prezentacji, która zawsze ma miejsce tu i teraz, osiąga pełną obecność, a wszelka mediatyzacja zostaje przynajmniej tymczasowo zniesiona. Poza tym termin ten pozostaje w związku z zabiegiem obrazowania

od jego literackich poprzedników posługujących się pozornie tym samym toposem, zostaje tymczasowo zawieszony, a oni sami okazują się podobni do siebie w sposobie przeżywania oraz mówienia o świecie. Przywołana za pomocą *loci* z odległej przeszłości tradycja wkracza w terażniejszość (autora, czytelnika), pozostawiając ślady swej rzeczowyściej obecności i twórczego działania.

4. Porządek słów i rzeczy

To bowiem sprawia przyjemność, co jest godne podziwu, a najbardziej porusza ta mowa, która powoduje poruszenie czyjejs duszy i wskazuje godne podziwu obyczaje samego mówcy (Cyceron, *Partitiones oratoriae*, 6. 22)¹⁹¹.

Powyższy tytuł rozdziału nasuwa prawdopodobnie skojarzenia z prymarnym celem retorycznej dyspozycji, jakim pozostaje właściwe uporządkowanie zgromadzonego „materiału dowodowego”. Należy jednak pamiętać, że w koncepcji retoryki chrześcijańskiej Sokołowskiego zagadnienie sygnalizowane pytaniem „w jaki sposób?” nie ogranicza się jedynie do kwestii właściwej dystrybucji rzeczy (*res*) oraz powiązanych z nimi słów (*verba*), ale obejmuje także rozległą problematykę wykorzystania odpowiednich elementów językowych w postaci figur słów i myśli w trakcie tworzenia kazania. Nie bez znaczenia jest tutaj kwestia pamięciowego opanowania mowy kościelnej i problematyka jej wygłoszenia – pytanie „w jaki sposób?” może z łatwością przybrać postać naturalnej wątpliwości – „za pomocą jakich środków?” Mówienie o porządkowaniu argumentów daje okazję do bliższego przyjrzenia się znaczeniu i praktycznemu wykorzystaniu w konstruowaniu tekstu wystąpienia kościelnego tytułowych podziałów (*partitiones*). Zrekonstruujemy zatem i omówimy

rzeczywistości, który H. Lausberg (*Retoryka literacka...*, op. cit., § 1166, s. 591) określił mianem „skrótoowego uchwycenia pewnego wycinka uniwersum z jednoczesnym uwydatnieniem jego ogólności” (*die raffend-akzentuierende Ganzheit*).

¹⁹¹ Cic. *Part. orat.* 6. 22: „Delectat enim quidquid est admirabile, maximeque movet ea, quae motum aliquem animi miscet oratio, quaeque significat oratoris ipsius amabiles mores”.

schemat kompozycyjny¹⁹² kazania w kontekście *partes orationis*, o jakich wspomina Cyceon w dialogu *Partitiones oratoriae*. Przywołamy również uwagi Sokołowskiego dotyczące procesu selekcji i redystrybucji argumentów, a następnie bliższej analizie poddamy wskazówki kapłana na temat znaczenia pamięci w głoszeniu Słowa Bożego oraz samego momentu pronuncjacji mowy kościelnej.

Przywoływany już wielokrotnie Erazm z Rotterdamu uchwycił zasadniczą funkcję retorycznej dyspozycji poprzez następujące porównanie, wykorzystujące odwołanie do budowy ludzkiego ciała:

Dispositio, sive ordo, hoc est in oratione, quod nervi in corpore animantis, partes orationis apte inter se connectens, si quidem ordo non solum reddit orationem concinnam, sed adiuvat autem docilitatem auditorum ac dicentis memoriam¹⁹³.

[Dyspozycja, czyli uporządkowanie, jest w mowie tym, czym nerwy w ciele żyjącej istoty, ściśle łączące między sobą części mowy, ponieważ uporządkowanie nie tylko czyni mowę wytworną, ale także wspomaga zdolność uczenia się słuchaczy i pamięć mówiącego.]

Wypada przypomnieć kilka podstawowych informacji na temat dyspozycji oraz wyraźnie podkreślić fakt, że wyodrębnienie poszczególnych segmentów tekstu wystąpienia należy do procesu inwencyjnego wynajdywania dowodów, który otrzymuje dzięki temu odpowiedni kierunek poszukiwań. Zbliżenie problemu segmentacji tekstu do kwestii hierarchizacji zgromadzonego „materiału dowodowego” zdecydowało o połączeniu obu zagadnień i ich wspólnej prezentacji. Celem dyspozycji pozostaje wobec tego wprowadzenie porządku pośród rozmaitych argumentów, a także zapewnienie harmonijnego połączenia ze sobą wszystkich części mowy. Porównanie mechanizmu jej działania do układu nerwowego wydaje się adekwatne, ponieważ w przypadku rozumowania bardzo często mówimy o *nervus probandi*, a więc wnioskowaniu, które odgrywa najważniejszą rolę w procesie

¹⁹² Mając na uwadze słuszne spostrzeżenie Curtiusa (*Literatura europejska...*, op. cit., s. 77), że kompozycja (*compositio*), czyli nauka o łączeniu wyrażeń według zasad eufonii, przynależy do elokucji, a nie dyspozycji, zaznaczam, że terminem kompozycja posługuję się w tym rozdziale na określenie uporządkowania kolejnych części mowy.

¹⁹³ Erasm. *Eccl.*, s. 209–210.

dowodzenia jakiejś tezy. Dyspozycja daje również możliwość zwrócenia szczególnej uwagi na któryś z argumentów. Może się to stać poprzez zastąpienie naturalnego porządku wyводу (*ordo naturalis*), pozostającego w zgodzie z prawami języka czy zwyczajnym przebiegiem wydarzeń, porządkiem sztucznym (*ordo artificialis*), realizowanym najczęściej poprzez wprowadzenie zmiany kolejności poszczególnych elementów mowy, sprawiającym, że twierdzenie pojawia się zanim jeszcze nastąpi przeprowadzenie dowodzenia, a narracja rozpoczyna się *more Homérico*, a więc od opisu skutków lub zakończenia danego wydarzenia zamiast wyliczenia przyczyn, które doprowadziły do jego zaistnienia. Identyczne rezultaty daje sięgnięcie po techniki retorycznej amplifikacji (*amplificatio*)¹⁹⁴, która nie ogranicza się jedynie do modelu kształtowania argumentacji. Polega ona na rozwinięciu danego argumentu poprzez umiejętne operowanie zabiegiem powiększania, uwydatniania oraz akcentowania znaczenia, ważności i relacji danego elementu wypowiedzi w stosunku do pozostałych jej części składowych. W praktyce oznacza to wykorzystanie jednej z czterech podstawowych strategii amplifikacji zgromadzonego materiału: *incrementum* (stopniowanie cech lub stosowanie konstrukcji anaforycznych), *comparatio* (porównanie, zestawienie), *ratiocinatio* (oczekiwanie na domyślność odbiorcy, np. świętość danego człowieka jest tym większa, im potężniejsze są pokusy, z którymi się zmagają) oraz *congeries* (nagromadzenie terminów synonimicznych lub zdań, z których każde następne wynika logicznie ze swego poprzednika)¹⁹⁵. Dyspozycja pozostaje zatem ściśle powiązana z inwencją oraz elokucją (*elocutio*), a więc fazą przygotowania mowy odpowiedzialną za warstwę językowo-stylistyczną wypowiedzi.

4.1. *Partes sermonis*

Ogólny schemat kazania obejmuje takie części jak: wstęp (*exordium*) – opowiadanie (*narratio*) – argumentacja (*contentio*), która składa

¹⁹⁴ Cf. J. Ziomek, *Retoryka opisowa...*, op. cit., s. 111–116.

¹⁹⁵ Cf. szczegółową analizę retoryczną *congeries* w Liście św. Pawła do Rzymian (Rz 5, 3–5), realizowaną w tym przypadku przez figurę klimaksu, jaką przeprowadza św. Augustyn w traktacie *De doctrina christiana* (IV. 7. 11).

się z dowodzenia (*confirmatio*) oraz odpierania zarzutów (*refutatio*) – zakończenie (*peroratio*), a każda z nich zostaje przynajmniej pokrótce omówiona przez Sokołowskiego, aby uwydatnić cechy wyróżniające mowę kościelną na tle pozostałych wystąpień, tworzonych w oparciu o niemal identyczny wzór kompozycyjny. I tak pierwsza z wymienionych części kazania koncentruje się wokół przedstawienia tematu wystąpienia, którego ekspozycja może przybrać postać podziału argumentu (*partitio argumenti*), czyli umieszczenia jego kluczowego fragmentu we wstępie i przesunięcia pozostałych części tego dowodu do argumentacji, gdzie przyjmą przykładowo formę rozwiniętego oraz wieloetapowego dowodzenia. Zaletą każdego rodzaju wstępu jest jego zwięzłość (*brevitas*). Stworzenie cyklu kazań poświęconych jednemu określone mu tematowi umożliwia w przekonaniu Sokołowskiego, który stosował z powodzeniem tę metodę w swojej praktyce kaznodziejskiej, wieloaspektowe omówienie danej kwestii oraz powrót do rzeczy, które we wcześniejszych wystąpieniach zostały jedynie zasygnalizowane. Autor podkreśla, że najwłaściwszą formą wstępu kazania pozostaje rozpoczęcie tego typu wypowiedzi od figury zaczerpniętej z Pisma Świętego, zwłaszcza Starego Testamentu lub znanego przysłowia, której znaczenia kaznodzieja odnosi następnie do współczesnych wydarzeń. Przejście od przeszłości do teraźniejszości, od spisane go i odczytane go, a więc uobecnione go tu i teraz fragmentu z ksiąg biblijnych, przede wszystkim Ewangelii, do aktualnej sytuacji wspólnoty wiernych stanowi wyraz stosowania egzegetycznej zasady *nunc et hodie*, sformułowanej i rozwijanej przez Ojców Kościoła, pojawiającej się bardzo często w homiliach Orygenesza. Ta reguła hermeneutyczna głosi, że słowa Pisma Świętego codziennie się spełniają i wypełniają (*cotidie fieri videmus atque compieri*)¹⁹⁶. W takiej sytuacji kapłan używa najczęściej form czasowników w pierwszej osobie liczby mnogiej, sprawiających wrażenie, że mówiący staje się jednym z członków wspólnoty w imieniu której zabiera głos.

Opowiadanie (*narratio*) stanowi według Sokołowskiego część fakultatywną kazania, która częściej pojawia się w mowach świeckich,

¹⁹⁶ Cf. C. Corsato, *Biblia w interpretacji Ojców...*, op. cit., s. 66–74.

szczególnie przemówieniach sądowych. W przypadku wystąpień kaznodziejów krakowski teoretyk wymowy kościelnej proponuje stosowanie takiego rodzaju opowiadania, który polega na równomiernym podziale narracji i odpowiednim dysponowaniu materiałem fabularnym. Relacjonowaną sekwencję zdarzeń przedstawia się tutaj niejako w odcinkach, które są stopniowo wprowadzane w poszczególnych częściach mowy. Postulowany przez kapłana model opowiadania oscyluje zatem wokół narracji otwartej (*narratio aperta*), dostarczającej słuchaczowi (czytelnikowi) wystarczającą ilość informacji na temat pojawiających się w jej trakcie postaci, miejsca i czasu akcji oraz innych ważnych okoliczności, wpływających na przebieg przedstawionych wydarzeń, i narracji prawdopodobnej (*narratio probabilis*, a więc zarazem ‘prawdopodobnej’, jak i ‘wystarczającej’), której wiarygodność zostaje potwierdzona odwołaniem do uznanych i powszechnie przyjętych za prawdziwe relacji o przeszłości, pozostawionych w dodatku przez cenionych autorów. Opowiadanie otwarte staje się przez to przeciwieństwem narracji zbyt krótkiej, która zamiast przedstawić określoną sekwencję wydarzeń w sposób jasny i przejrzysty, zaciemnia ją oraz mnoży wątpliwości.

Centralne miejsce w kompozycji kazania zajmuje argumentacja, którą Sokołowski określa słowem *contentio*, odsyłając nas z kolei do jednego ze znaczeń terminu *intentio*, wskazującego tę część formuły w postępowaniu sądowym, w której następuje wyłożenie sprawy i przedstawienie wspierających ją argumentów przez jedną ze stron procesu. Argumentacja obejmuje dwie ściśle ze sobą powiązane umiejętności – dowodzenia (*confirmatio, probatio*) oraz odpierania zarzutów (*refutatio*) – będącego w gruncie rzeczy niemal identycznym sposobem argumentowania, ale wykorzystanym do osiągnięcia zgoła innego celu perswazji. Te dwie wspomniane umiejętności odnoszą się bowiem do tego samego repertuaru technik logicznego lub „retorycznego” dowodzenia, rozciągającego się zawsze od afirmacji (termin *confirmatio* znaczy przede wszystkim ‘potwierdzenie’, ‘uzyskanie akceptacji’) do negacji (słowo *refutatio* oznacza także ‘odrzućenie’) określonej tezy. W celu dokładnego zapoznania się ze strategiami dowodowymi, Sokołowski proponuje lekturę pism przywołanego już

wcześniej Joachima Périona¹⁹⁷, znanego komentatora i tłumacza dzieł filozoficznych Stagiryty, które francuski humanista przekładał na łacinę zbliżoną do tej, jaką posługiwał się sam Cyceeron. Ta strategia translatorska, mocno zakorzeniona w imitacyjnym modelu twórczości, wyrastała z przekonania Périona, że początek rewitalizacji filozofii Arystotelesa może przynieść nowy przekład jego dzieł na łacinę, która swą precyzją i językową elegancją będzie się starała dorównać doskonałemu stylowi Arpinaty. Teoretycznym wyrazem głoszonej przez niego koncepcji tłumaczenia i komentowania tekstu stał się traktat *De optimo genere interpretandi commentarii*¹⁹⁸ z 1540 roku. Francuski benedyktyn, zaangażowany w obronę autorytetu Arystotelesa przed atakami Ramusa, przywołał w nim i szczegółowo omówił poglądy Cyceerona na temat tłumaczenia, wyłożone przez Arpinatę w dziele *De optimo genere oratorum*. Sokołowski odsyła nas do wspomnianego już wcześniej traktatu Périona, poświęconego w całości wykładowi topiki teologicznej, w którym retoryka odgrywa równie ważną rolę, co dialektyka.

Jeśli chodzi o zagadnienie uporządkowania argumentów (*argumentorum ordo*), to Sokołowski przypomina w tym miejscu o znanej zasadzie, która mówi, że argumenty o największej „mocy” dowodowej należy umieścić na początku i w zakończeniu mowy, a te słabsze i mniej pewne w jej części środkowej. W tworzeniu argumentacji zaleca kapłan wyzbycie się pragnienia gromadzenia dużej ilości różnorodnych argumentów, aby demonstrować w ten sposób rozległość posiadanej wiedzy. Akumulacji oraz selekcji materiału dowodowego powinien towarzyszyć umiar oraz nieustanna troska o zrozumiałość wyводу. Teoria argumentacji interesuje królewskiego kaznodzieję przede wszystkim z perspektywy wynajdywania argumentów w różnego rodzaju miejscach wspólnych i dlatego wykładowi topiki, o czym już wiemy, poświęca najwięcej uwagi.

¹⁹⁷ Cf. B. P. Copenhaver, *Translation, Terminology and Style in Philosophical Discourse*, [w:] *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, Cambridge 1990, s. 77–88.

¹⁹⁸ Cf. Ch. B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge–London 1983, s. 74–76 oraz G. P. Norton, *The Ideology and Language of Translation in Renaissance France and Their Humanist Antecedents*, Geneva 1984, s. 217–221.

Ostatnim elementem schematu kompozycyjnego kazania pozostaje zakończenie (*peroratio*), którego funkcja nie ogranicza się bynajmniej do skrótowego podsumowania, przeprowadzonej we wcześniejszej części mowy kościelnej, argumentacji. Zamknięcie wystąpienia staje się bowiem doskonałą okazją, podobnie zresztą jak wstęp, do emocjonalnego oddziaływania na odbiorcę (*movere*) i w związku z tym często wykorzystuje się w czasie jego konstruowania wspomniane strategie amplifikacji. Wymienione przez autora poszczególne części kazania stanowią wierne powtórzenie koncepcji *partes orationis* wyłożonej przez Cyncerona w dialogu¹⁹⁹, który stał się bezpośrednią inspiracją dla teorii wymowy kościelnej, zaproponowanej przez Sokołowskiego. Arpinata wylicza następujące części wypowiedzi²⁰⁰: wstęp (*principium*) – opowiadanie (*narratio*) – dowodzenie (*confirmatio*) – zakończenie (*peroratio*), przy czym wyraźnie podkreśla, że dwie środkowe są najważniejsze dla pouczenia, pozostałe zaś dla poruszenia²⁰¹. *Confirmatio* oznacza dla Cyncerona zarówno umiejętność konstruowania dowodów, jak i oddalania zarzutów przeciwnika. Niemal dokładne, albowiem tylko z nielicznymi i drobnymi modyfikacjami, powtórzenie przez Sokołowskiego kompozycyjnego modelu mowy, zaprezentowanego w teoretycznej refleksji Arpinaty nad podstawowymi zasadami retoryki, nasuwa uzasadnione pytanie o różnice pomiędzy kazaniem a zwykłą mową tworzoną w oparciu o ten sam schemat dyspozycyjny. Wydaje się bowiem, że opowiadając się konsekwentnie po stronie koncepcji wymowy zaproponowanej przez autora *Tuskulaneek*, Sokołowski pominął zupełnie milczeniem istotne

¹⁹⁹ Cf. Cic. *Part. orat.* 8. 27: „C. F. Quoniam igitur vis oratoris omnis exposita est, quid habes de orationis praeceptis dicere? C. P. Quattuor esse eius partes, quarum prima et postrema ad motum animi valet, is enim initiis est et perorationibus concitandus, secunda narratio, et tertia confirmatio, fidem facit orationi”.

²⁰⁰ W młodzieńczym traktacie Cyncerona *De inventione* (*De invent.* I. 19) odnajdujemy nieco bardziej rozwinięty schemat mowy, który obejmuje takie części jak: wstęp (*exordium*) – opowiadanie (*narratio*) – podział (*partitio*) – dowodzenie (*confirmatio*) – odpieranie zarzutów (*refutatio*) – dygresja (*digressio*) – zakończenie (*peroratio*).

²⁰¹ Cf. Cic. *Part. orat.* 1. 4: „C. F. Quid? Orationis quot sunt partes? C. P. Quattuor. Earum duae valent ad rem docendam, narratio et confirmatio, ad pellendos animos duae, principium et peroratio. C. F. Quid? Quaestio quasnam habet partes? C. P. Infinitam, quam consultationem appello et definitam, quam causam nomino”.

innowacje wprowadzone przez twórców średniowiecznych *artes praedicandi*²⁰², którzy starali się zapewnić wystąpieniu kościelnemu odrębność oraz autonomiczność względem pozostałych gatunków prozy artystycznej. Dążenie to dało o sobie znać także w dyskusjach nad kompozycją kazań. W znanym traktacie Tomasza z Salisburys, znanego także jako Thomas of Chobham, zatytułowanym *Summa de arte praedicandi* (ok. 1210)²⁰³, zagadnienie budowy mowy kościelnej odgrywa zasadniczą rolę. Teolog wymienia i omawia poszczególne jej części, które pozostają charakterystyczne włączenie dla wstąpień kaznodziejów. Są nimi: modlitwa o Bożą łaskę i pomoc – prototypem, czyli wstępne przedstawienie problematyki kazania – wskazanie tematu poprzez dosłowne przywołanie biblijnego wersetu (cytat z Pisma Świętego) – podział (*partitio*) tekstu, polegający na wyjaśnieniu, w jaki sposób poszczególne *partes sermonis* będą stopniowo rozwijać i komentować kolejne problemy sygnalizowane przez temat – właściwe rozwinięcie (*prosecutio*) każdej z części kazania – zakończenie w formie modlitwy, rzadziej zaś skrótowej prezentacji ostatecznych konkluzji. Wygłoszenie kazania (*praedicatio*) stanowiło w tym czasie jeden z trzech etapów szczegółowego studium Pisma Świętego, a razem z wykładem (*lectio*) i następującą po nim dysputą (*disputatio*), było podporządkowane wyjaśnianiu znaczeń ksiąg biblijnych. Paul Oskar Kristeller upatruje we wczesnonowożytnym wzorze kompozycyjnym kazania wpływ średniowiecznych podręczników wymowy kościelnej:

Trzecim gatunkiem prozy retorycznej, oprócz listu i mowy, który musimy pokrótce rozważyć, jest kazanie. Podobnie jak list oraz znacznie bardziej niż mowa, renesansowe kazanie było silnie uzależnione od bogatej tradycji średniowiecznej. Wygłaszanie homilii Ojców Kościoła w kościele było już najwyraźniej zwyczajem za czasów Karolingów i później. Kompozycja nowych kazań otrzymała świeży impuls od cystersów w dwunastym i zakonu dominikanów w trzynastym wieku. Kazania te były układane w oparciu o nowy wzór, który

²⁰² Do najważniejszych przedstawicieli tego nurtu wymowy kościelnej należeli: Rabanus Maurus *De institutione clericorum* (819), Gilbert z Nogent *Liber quo ordine sermo fieri debeat* (ok. 1084), Allan de Lille (*Alanus de Insulis*), *De arte praedicatoria* (ok. 1199), Alexander z Ashby *De modo praedicandi* (ok. 1200), William z Auvergne, biskup Paryża w l. 1228–1249, *De arte praedicandi* (ok. 1228), Robert de Basevorn *Forma praedicandi* (ok. 1320).

²⁰³ Cf. J. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages...*, s. 324–326.

obejmował jako temat werset z Pisma Świętego, podział tego wersetu na kilka części oraz ich rozwinięcie poprzez logiczne argumenty i obrazowe opowieści, czy też egzempla. Praktyce wygłaszania kazań towarzyszyły w dwunastym i trzynastym stuleciu obszerne traktaty dotyczące *ars praedicandi*²⁰⁴.

Autor traktuje kazania jako jeden z podstawowych gatunków prozy (obok mowy i listu) w okresie renesansu, który rozwijał się dynamicznie w oparciu o wcześniejsze koncepcje dotyczące strukturalnej organizacji tekstu. Kolejne części wystąpienia kościelnego, które wymienia Kristeller, pozostają niemal identyczne z częściami kazania, jakie wyodrębnił Tomasz z Salisbury. Zauważa on także, że kaznodziejstwo drugiej połowy piętnastego wieku, zwłaszcza na terenie Włoch, pozostawało pod wpływem energicznie się wówczas rozwijającej świeckiej wymowy, która znalazła się w samym centrum zainteresowań humanistów. Wyraźnie określony schemat kompozycyjny kazania uległ rozluźnieniu. Miejsce wersetu z Pisma Świętego, który wskazywał temat mowy kościelnej, zaczęło coraz częściej zajmować zwykle wprowadzenie, informujące słuchaczy o poruszanej problematyce. Zamiast prezentacji logicznych argumentów wprowadzono ciąg swobodnych rozważań i uwag związanych z arbitralnie wybieranymi przez kaznodzieję kwestiami religijnymi. W tych okolicznościach pojawiła się potrzeba wyraźnego określenia na nowo zasad homiletyki w oparciu o zalecenia Ojców Kościoła, kierowane pod adresem przyszłych mówców kościelnych, która doprowadziła w ostateczności do podjęcia próby ponownego zespolenia w jedną całość treści religijnych (*religious content*) z klasyczną formą (*classical form*)²⁰⁵. Kolejne literackie realizacje owego postulatu we wczesnonowożytnej Europie stanowią oddzielny rozdział w historii kultury chrześcijańskiej.

4.2. Skarbiec pamięci

Uwagi Sokołowskiego na temat elokucji, odpowiedzialnej za porządek słów (*ordo verborum*), prezentują się nader skromnie nawet

²⁰⁴ P. O. Kristeller, *Rhetoric in Medieval and Renaissance Culture*, [w:] idem, *Renaissance Thought and the Arts. Collected Essays*, Princeton–New Jersey 1990, s. 241.

²⁰⁵ Ibidem, s. 242.

wtedy, gdy zestawimy je z niewiele bardziej rozbudowanymi partiami dialogu, poświęconymi pobieżnemu omówieniu roli pamięci oraz wyliczeniu podstawowych zasad wygłoszenia mowy. Zasadniczym powodem tej sytuacji pozostaje traktowanie przez kapłana wykładu figur retorycznych i tropów za swego rodzaju *bonum commune* wszelkiej refleksji nad sztuką wymowy, które wypracowali w dużej mierze antyczni prawodawcy zasad retoryki na czele z Arystotelesem, Ciceronem i Kwintylianiem. Teoria językowych środków ekspresji, które zostały już sklasyfikowane i szczegółowo opisane, nie wymaga żadnego dodatkowego rozwinięcia teoretycznego, gdyż jest wspólna dla każdego typu wypowiedzi artystycznej, w tym kazania. Podobnie jak Melanchton, autor *Partitiones* zwraca uwagę na znaczenie retoryki w odniesieniu do lektury ksiąg biblijnych. Podkreśla, że w tekstach Dawida, Salomona oraz proroków – przede wszystkim Izajasza i Jeremiasza – możemy odnaleźć o wiele więcej figur i tropów niż u samego Demostenesa, Platona, a nawet podziwianego przez humanistów Cicerona. Figury retoryczne odpowiedzialne za upiększenie tekstu i zróżnicowanie jego szaty językowej, które często pojawiają się na kartach Biblii, to zdaniem kapłana porównania, podkreślanie podobieństwa między opisywanymi rzeczami, operowanie konstrukcjami antytetycznymi. Szczególną funkcję pełni figura zwana licencją (*licentia*), którą Sokołowski objaśnia poprzez przywołanie greckiego terminu *παρησία*, a więc dosłownie ‘powiedzieć wszystko’²⁰⁶, oznaczającego swobodę i otwartość mówienia (*libertas dicendi*), łatwość komponowania wypowiedzi oraz umiejętność zdecydowanego i śmiałego przedstawienia kontrowersyjnej tezy, a nadto uzyskania dla niej aprobaty ze strony słuchaczy. Odgrywa ona zatem ważną rolę w kaznodziejstwie, zwłaszcza w sytuacji, w której słowa kapłana muszą doprowadzić do radykalnej zmiany postępowania danej wspólnoty wiernych. Owa *libertas*, pojawiająca się podczas przemawiania, nie pochodzi w tym przypadku z warunków zewnętrznych, a więc faktu, że istnieje realna możliwość swobodnego mówienia, ale jest ona atrybutem samego mówcy, ujawniającym się najpełniej właśnie wtedy, gdy potrafi on

²⁰⁶ Cf. M. Foucault, *Fearless Speech*, ed. J. Pearson, Los Angeles 2001, s. 11–13.

przemawiać zgodnie z własnymi przekonaniem i w niesprzyjających okolicznościach. W pełni wolną pozostaje również decyzja o tym, aby zabrać głos, która nawet jeśli wynika z głębokiego poczucia obowiązku, to nigdy nie jest efektem przymusu mówienia, odgórnego zniewolenia przez nakaz przemawiania. Omawiając problematykę parezji jako figury retorycznej, Kwintylijan (*Inst. orat.* IX. 2. 27) eksponował jej związek z nieskrępowaną niemal niczym ekspresją ludzkiej wolności, być może jako jedynej obywatelki się bez figuratywności – „coż bowiem jest mniej figuratywne od prawdziwej wolności?” (*quid enim minus figuratum quam vera libertas?*). Parezja staje się wobec tego aktem odwagi mówiącego. Oznacza gotowość mówcy do wzięcia najwyższej odpowiedzialności za każde wypowiedziane słowo, a tym samym okazuje się ona ekspresją etosu oratora. Nie koncentruje się bowiem na samej logiczno-językowej organizacji wypowiedzi, ale intelektualno-moralnym profilu osoby przemawiającej w przestrzeni publicznej. Trafną charakterystykę parezji jako fenomenu językowo-etycznego sporządził Michel Foucault:

Podsumowując powyższe rozważania, możemy powiedzieć, że parezja jest rodzajem aktywności mowy (*verbal activity*), w której mówca pozostaje w szczególnej relacji z prawdą dzięki szczerości, w pewnym związku ze swoim własnym życiem dzięki niebezpieczeństwu, w pewnym określonym stosunku do samego siebie i innych ludzi dzięki krytycyzmowi (samokrytycyzmowi albo krytycyzmowi wobec innych ludzi) i w szczególnej relacji z prawem moralnym dzięki wolności i obowiązkowi. Mówiąc bardziej precyzyjnie, parezja jest aktywnością mowy, w której mówca daje wyraz swemu osobistemu związkowi z prawdą i ryzykuje własnym życiem dlatego, że mówienie prawdy uważa za swoją powinność, dzięki której może udoskonalać innych ludzi lub im pomagać (co dotyczy także jego samego). W parezji mówca korzysta z wolności i wybiera szczerość zamiast perswazji, prawdę zamiast kłamstwa lub milczenia, ryzyko poniesienia śmierci zamiast życia i bezpieczeństwa, krytycyzm zamiast pochlebstwa oraz obowiązek etyczny zamiast własnego interesu i moralnej apatii²⁰⁷.

Parezja łączy się ponadto z dwoma kluczowymi dla retoryki chrześcijańskiej pojęciami: prawdą, której ostatecznym gwarantem pozostaje Bóg – co sprawia, że jest ona niepodważalna oraz ostateczna – i świadectwem identyfikowanym z wyznaniem wiary

²⁰⁷ Ibidem, s. 19–20.

(*confessio fidei*), a więc otwartym przyznaniem się przed danym zgromadzeniem do tego, w co się wierzy.

Wreszcie tekstami niemal w całości utkanymi z rozmaitych figur i tropów są prorocтва i listy św. Pawła, o których można by, jak sugeruje Sokołowski, długo mówić w oddzielnej rozprawie. Pomimo braku dłuższych wywodów na temat elokucji, królewski kaznodzieja przejawia wyraźne zainteresowanie, jak na prawdziwego miłośnika stylu Cycerona przystało, językowo-stylistyczną warstwą kazania, a nawet troskę o jej staranne opracowanie. Trzeba przy tym pamiętać, że w okresie renesansu podjęto próbę systematyzacji wiedzy o retorycznej elokucji, która zaowocowała znanym traktatem *De schematibus et tropis tabulae* (1516) Petera Schade i nieco późniejszą rozprawą Johanna Susenbrotta, zatytułowaną *Epitome troporum ac schematum* (1540)²⁰⁸. Mówca kościelny powinien bowiem sięgać po tropy w sposób stosowny oraz trafny (*apte et concinne*), natomiast niewiele przejmować się figurami słów. Jak wytłumaczyć to dziwne na pierwszy rzut oka zalecenie królewskiego kaznodziei? Musimy pamiętać, że figury myśli (*figurae sententiarum*), w tym podstawowe tropy, dotyczyły przekształceń semantycznych, od których zależało niekiedy znaczenie całego tekstu lub jego fragmentu, podczas gdy figury słów (*figurae verborum*) obejmowały wszelkiego rodzaju modyfikacje językowe, dotyczące między innymi formy i porządku poszczególnych leksemów i fraz. W samym centrum projektu retoryki chrześcijańskiej, jaki szkicuje autor *Partitiones*, znajduje się zagadnienie interpretacji ksiąg biblijnych, stanowiącej właściwy wstęp do przygotowania kazania, i dlatego kwestia figur myśli czy też tropów, posiadających bezpośredni związek z tym, co dla danego fragmentu tekstu znaczące, odgrywa zasadniczą rolę w trakcie lektury Pisma Świętego, a następnie podczas konstruowania wystąpienia kościelnego. O ile szata słowna kazania nie powinna absorbować uwagi kaznodziei – co z kolei wcale nie oznacza, że jest całkowicie pozbawiona znaczenia – o tyle kwestia właściwej interpretacji może być niekiedy uzależniona od uchwycenia sensu danej figury myśli.

²⁰⁸ Cf. P. Mack, *Elizabethan Rhetoric. Theory and Practice*, Cambridge 2002, s. 85–87.

Kluczowym momentem w sztuce kaznodziejskiej pozostaje bez wątpienia wygłoszenie kazania i dlatego także ta kwestia została poruszona w dyskusji Sokołowskiego ze swym uczniem. Odpowiedź krakowskiego teoretyka wymowy kościelnej stanowi odesłanie rozmówcy, a tym samym czytelnika, do dialogu Cycerona *De oratore*. Autor omawianego dialogu przywołuje najważniejsze uwagi Arpinaty dotyczące pronuncjacji mowy. Wygłoszenie kazania powinno być wzorowane na naturalnym i umiarkowanym toku wypowiedzi. Szczególnie ważną rolę odgrywa w tym przypadku zdolność intuicyjnego wyczucia stosowności, pozwalającej dostosować mimikę twarzy oraz gesty ciała do przekazywanych treści, a przede wszystkim umożliwiającej rozpoznanie cienkiej i miejscami niewyraźnej granicy pomiędzy *actio* mówcy a grą aktora. Jej przekroczenie powoduje utratę przez kaznodzieję wiarygodności, gdyż nawet za najbardziej przekonującą grą histriona ukrywa się podejrzenie o brak autentyczności i szczerości. Warto w tym miejscu przypomnieć, że łacińskie terminy *actio* i *pronuntiatio*, stosowane w mówieniu o tym etapie wygłoszenia mowy, posiadają swój semantyczny odpowiednik w postaci greckiego słowa ὑπόκρισις, którego rozliczne znaczenia wskazują na rolę operowania głosem oraz gestami w trakcie przemawiania. Ciceron opisywał dokładnie zachowanie mówcy z uwzględnieniem postawy ciała (powinna być wyprostowana) oraz gestykulacji palców i położenia ramion. Za Arpinatą przypomina także Sokołowski o tym, że twarz stanowi obraz ludzkiej duszy (*vultus est imago animi*), stąd oczy mogą w najwłaściwszy sposób ukazać emocje, gdyż potrafią odzwierciedlić zarówno radość, jak i smutek.

Ostatnią z kwestii poruszanych przez Sokołowskiego w dyskusji ze swoim uczniem jest zagadnienie roli pamięci w sztuce wygłaszania kazań. Być może swobodne potraktowanie przez krakowskiego kanonika tradycyjnych etapów w przygotowaniu mowy, czyli omówienie zasad pronuncjacji wystąpienia kościelnego przed chociażby wspomnieniem o znaczeniu umiejętności pamięciowego opanowania (*memoria*) opracowanego wcześniej tekstu, stanowi świadectwo stopniowego procesu dyskredytacji pamięci przez wczesnonowżytnych teoretyków sztuki wymowy. A może wręcz przeciwnie

– było ono zabiegiem retorycznym obmyślonym w celu upomnienia się o marginalizowane już wtedy znaczenie pamięci w tworzeniu wystąpienia. Wystarczy przypomnieć, że w 1536 roku zaprzestano w Akademii Krakowskiej prowadzenia zajęć ze sztuki pamięci, traktowanej dotychczas jako samodzielna dyscyplina, która znajdowała się w programie przedmiotów obowiązujących każdego studenta Wydziału Sztuk Wyzwolonych. Sokołowski, któremu Schoen zarzuca paradoksalnie zapomnienie (niepamiętnie) o pamięci, podkreśla jej znaczenie w tworzeniu i wygłoszeniu kazania poprzez przywołanie znanych metafor związanych z mówieniem o pamięci, jakimi posługuje się Cyceron w *Partiones*. Porównanie pamięci ze skarbcem (*memoria-thesaurus*) oraz określenie jej funkcji jako stróża (*custos*) tego wszystkiego, co zostało w niej zdeponowane, przypomina refleksje św. Augustyna na temat fenomenu zapamiętywania i zapominania, które odnajdujemy w dziesiątej księdze *Confessiones*, stanowiącej niemal autonomiczny traktat dotyczący pamięci i jej funkcjonowania:

Et venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiusmodi rebus sensis investarum. [...] Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur. [...] Alia facilliter atque imperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduntur, iterum cum voluero processura. Quod totum fit, cum aliquid narro memoriter²⁰⁹.

[Oto dochodzę do rozległych pól, do przestronnego pałacu mojej pamięci, gdzie się przechowują niezliczone obrazy najróżniejszych rzeczy, przyniesione przez zmysły. [...] Nawiedzając moją pamięć, żądam, aby się wyłoniło to, czego właśnie potrzebuję. Niektóre rzeczy wychodzą na jaw od razu, o inne trzeba dłużej się dopominać, jak gdyby z jakichś głębszych były wyciągane schowków. [...] Niektóre wspomnienia pojawiają się łatwo i w takiej kolejności, w jakiej je chciałem wywołać. A potem ustępują miejsca wspomnieniom następnym, same zaś wracają do skarbcza, gdzie się przechowują, aby się znowu wyłonić, kiedy tego zażądam. Tak się dzieje, gdy cokolwiek powtarzam z pamięci.]

Zarówno św. Augustyn, jak i Arpinata, posługują się tym samym rodzajem metaforycznego obrazowania w przypadku próby uchwycenia i opisu natury pamięci i jej działania, który odwołuje się do określonego typu przestrzeni i wydzielonych w jej obrębie miejsc.

²⁰⁹ Aug. *Conf.* X. 8. 12, PL 32, col. 784, św. Augustyn, *Wyznania...*, op. cit., s. 262–263.

„Rozległe pola”, „przestronny pałac”, „olbrzymi dom”, a wreszcie skarbiec, wskazują na istnienie wyznaczonego obszaru na płaszczyźnie (duchowej, intelektualnej), w którym można gromadzić i przechowywać obrazy rzeczy i przeżyć, wytworzone w procesie zmysłowej percepcji rzeczywistości. Przypominanie zostaje zatem skojarzone z udaniem się do „miejsca” pamięci w celu wydobycia poszukiwanych przedmiotów, z których niektóre odnajdujemy z zadziwiającą łatwością, inne zaś ukazują się dopiero w wyniku drobiazgowego oraz starannego przeszukiwania rozmaitych, a czasami trudno dostępnych schowków i zakamarków. Paul Ricoeur²¹⁰ zwraca uwagę na istnienie następującej prawidłowości w przypadku działania pamięci – wynajdywaniu zapamiętanych rzeczy towarzyszy proces ich ciągłego rozpoznawania (*re-connaître*), niejako powtórnego poznawania, którego zewnętrznym przejawem pozostaje pytanie o identyczność między rzeczą poszukiwaną a tą odnalezioną. Postrzeganie pamięci przez biskupa Hippony łączy się ponadto z jego myślą antropologiczną, która zamyka się w znanym stwierdzeniu mówiącym, że człowiek to dusza posługująca się ciałem (*anima utens corpore*):

Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum. [...] Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim [...] dico apud me ista et, cum dico, praesto sunt imagines omnium, quae dico ex eodem thesauro memoriae²¹¹.

[Wszystko to rozpoznaję wewnątrz siebie, w olbrzymim domu mojej pamięci. Tam czeka na mnie w każdej chwili i niebo, i ziemia, i morze – ze wszystkim, co w nich dostrzegłem – wyjąwszy to, co zapadło w niepamięć. Tam i siebie samego spotykam i przypominam sobie, co, kiedy i gdzie robiłem. [...] Kiedy to mówię, od razu zjawiają się obrazy wszystkiego, o czym mówię, wyłonione z tego samego skarbcza pamięci.]

²¹⁰ Cf. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, s. 110. Kategoria rozpoznania (*reconnaissance*) odgrywa kluczową rolę w myśleniu Ricoeura o tożsamości człowieka, pochodnej względem narracyjnej koncepcji podmiotowości, która kształtuje się w dynamicznym procesie wzajemnego przenikania się tożsamości typu *idem* z tożsamością typu *ipse*.

²¹¹ Aug. Conf. X. 8. 14, PL 32, col. 785, św. Augustyn, *Wyznania...*, op. cit., s. 265.

Przypominanie–rozpoznawanie staje się szczególnym przypadkiem autorefleksji jako powrotu do samego siebie, związanego z nieustannym badaniem własnej duszy. Wydaje się, że pamięć wystarczająco trwale konserwuje przeszłość, a dzięki bezpośredniemu dostępowi do niej, wydarzenia i obrazy tego, co już bezpowrotnie przeminęło, mogą zostać przywołane w nieuchwytnym dla filozoficznej refleksji momencie terażniejszości. Wspomnienie nie tylko wydobywa je ze skarbca pamięci, ale także ponownie ożywia i czyni współczesnymi dla rozpamiętującego człowieka. Pośród rozmaitych rzeczy, jakie w sobie mieści, znajduje się również miejsce na kolejne obrazy osoby, która pamięta, i dlatego w domu swej pamięci jako miejscu prywatnym i doskonale sobie znanym, św. Augustyn odnajduje samego siebie, a najwierniejszy zapis tego poszukiwania i wynajdywania konkretnych zdarzeń z życia, a następnie słów, które będą je mogły w niepełny sposób opisać, stanowią *Confessiones*.

Powróćmy do pozornie odsuniętej na plan dalszy retoryki. Sokołowski przypomina, że pamięć naturalna stanowi przyrodzoną człowiekowi umiejętność, która może być jednak doskonałona przy pomocy odpowiednich ćwiczeń i stopniowego osiągnięcia coraz większej wprawności w przemawianiu. Milczeniem pomija kapłan różnego rodzaju techniki opanowywania pamięciowego przygotowanego wcześniej tekstu, które najczęściej polegały na rozwijaniu umiejętności łączenia tego, co przeznaczone do zapamiętania, z tym, co już mówcy znane. Powiedzieliśmy, że filozoficzna problematyka pamięci z perspektywy uchwycenia jej natury przeniknięta jest obrazowaniem związanym z mówieniem o przestrzeni. Jak trafnie zauważyła Frances Amelia Yates²¹², mnemotechnika opiera się w dużej mierze na odwoływaniu do znanych twórcy *loci communes*, które ułatwiają pamięciowe przyswojenie danego tekstu, ponieważ układają się w sensowną strukturę. Zapamiętanie sekwencji toposów, które tworzą zrąb argumentacji, pozwala mówcy na ich rozwinięcie w trakcie wygłaszania mowy, a więc momencie, który

²¹² Cf. F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, przeł. W. Radwański, posłowiem opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1977, s. 18.

podsumowuje całokształt jego pracy nad przygotowaniem tekstu i decyduje o skuteczności wystąpienia.

5. W stronę Cycerona

Przedstawione zostały ci wszystkie podziały sztuki wymowy, które właśnie rozkwitły pośród tej naszej Akademii, bez której nie mogą być wynalezione, zrozumiane ani omówione (Cyceron, *Partitiones oratoriae* 40. 139)²¹³.

Dokonajmy krótkiego podsumowania prowadzonych rekonstrukcji oraz (re)interpretacji najważniejszych założeń retoryki chrześcijańskiej w oparciu o dialog Sokołowskiego, który w zamierzeniu samego autora miał raczej wskazywać źródła teorii kaznodziejstwa (*fontes commonstratio*)²¹⁴, jak zauważył Schoen, niż stanowić systematyczny wykład teorii homiletyki, szczegółowo omawiający wszelkie poszczególne kwestie związane z egzegezą i głoszeniem Słowa Bożego. Jak stwierdza Sokołowski, „uczymy metody, nie udzielamy samej rzeczy” (*modum docemus, res non largimur*). *Partitiones* przyjmują dlatego w wielu miejscach postać wyliczenia autorów, których pisma należy starannie czytać lub wykaz konkretnych kazań, mogących pełnić rolę wzorów do naśladowania. Reguły wymowy kościelnej, jakie przypomina królewski kaznodzieja, wiążą się nierozzerwalnie z problematyką interpretacji ksiąg biblijnych, a następnie objaśniania ich znaczeń za pomocą właściwie opracowanego kazania. Swoistość retoryki chrześcijańskiej wypływa z modyfikacji, której są poddawane niektóre z elementów wyznaczających tradycyjną teorię sztuki wymowy. Proponowane przez autora *Partitiones* przekształcenia zmierzają zazwyczaj w kierunku doprecyzowania znaczeń terminów funkcjonujących w klasycznej retoryce. Teoretycy

²¹³ Cic. *Part. orat.* 40, 139: „Expositae sunt tibi omnes oratoriae partitiones, quae quidem e media illa nostra Academia effluerunt, neque sine ea aut invenire aut intellegi aut tractari possunt”.

²¹⁴ Cf. Cic. *Part. orat.* 40. 140: „De bonis vero rebus et malis, aequis, iniquis, inutilibus, inutilibus, honestis, turpibus, quam potest habere orator sine illis maximarum rerum artibus facultatem aut copiam? Quare haec tibi sint, mi Cicero, quae exposui, quasi indicia fontium illorum, ad quos si nobis eisdem ducibus aliisve perveneris, tum et haec ipsa melius et multo maiora alia cognosces”.

chrześcijańskiej *artis oratoriae* musieli zatem przewartościować *tria officia dicendi*, wysuwając na plan pierwszy nauczanie oraz poruszanie wiernych, i na nowo określić zagadnienie statusu genologicznego kazania, co ostatecznie wiązało się z projektem poszerzenia tradycyjnych *genera dicendi*.

Z problemami tymi próbował się zmierzyć także Sokołowski, dla którego podstawową kwestią pozostawało przynajmniej wstępne określenie topiki mowy kościelnej, umożliwiającej nabycie biegłości w konstruowaniu rozmaitego typu kazań. Pewne uzasadnione wątpliwości może budzić niemal automatyczne uznanie schematu kompozycyjnego świeckiej mowy za model uporządkowania poszczególnych *partes orationis* również w przypadku wystąpień kaznodziejów, co powoduje w efekcie zatarcie cech wyróżniających kazania na tle innych gatunków prozy artystycznej, na które uwagę zwrócili twórcy średniowiecznych podręczników homiletyki (*artes praedicandi*). Mówienie o retoryce charakteryzowanej przez epitet „chrześcijańska” domaga się za każdym razem nie tyle eksplikacji dodatkowego określenia, co usytuowania się w opozycji do tradycyjnej (i zarazem pogańskiej, bo grecko-rzymskiej) sztuki wymowy. Trzeba wyraźnie podkreślić, że *rhetorica christiana* nie stanowi alternatywnej wobec wcześniejszej teorii prozy artystycznej próby opisu fenomenu świadomego posługiwania się przez człowieka słowem. Co więcej, w swej warstwie teoretycznej i postulatywnej okazuje się całkowicie uzależniona od jej antycznych prawodawców na czele z Arystotelesem, Cyceronem i Kwintylianiem. Złożony proces chrystianizacji sztuki wymowy dokonał się na wiele stuleci przed dialogiem krakowskiego profesora retoryki w Akademii Krakowskiej, a stał się głównie dziełem św. Augustyna, św. Ambrożego oraz św. Hieronima. Upływ czasu, powodujący osadzanie się kolejnych warstw zapoczątkowanej tradycji, nie pozostał jednak obojętny dla traktowania jej źródeł. Jeśli św. Hieronim był niepokojony onirycznymi wizjami, w których Chrystus zarzucał mu, że jest cyceronianinem (*List XXII* pisany do Eustochium)²¹⁵, a św. Augustyn milczeniem pomijał w traktacie *De doctrina christiana* wpływ Arpinaty

²¹⁵ Cf. św. Hieronim, *Listy do Eustochium...*, op. cit., s. 164–166.

na sztukę głoszenia kazań, to Sokołowski z całym przekonaniem mógł wskazywać fragmenty pism Cycerona, które przywoływał w swoim dialogu, będącym w gruncie rzeczy całkiem udaną próbą przeniesienia *Partitiones oratoriae* na grunt kultury chrześcijańskiej, mocno osadzonej w literaturze patrystycznej. Z czysto teoretycznego punktu widzenia aspekt formalny toposu, a więc jego pojęcie i możliwe sposoby kategoryzacji (toposy wewnętrzne i zewnętrzne), pozostawał w niczym niezmieniony. Krytyczna interpretacja obejmowała jego aspekt materialny, prowadząc w efekcie do odniesienia topiki do tradycji chrześcijańskiej, wyrastającej z Biblii i pism Ojców Kościoła. Biskup Hippony uczynił Arpinatę nauczycielem i mistrzem chrześcijańskiego mówcy, ale nie widział konieczności eksponowania wpływu Cycerona na sztukę głoszenia kazań. Sokołowski zaś, kierując się zasadą „co jest prawdziwe, jest nasze”, nie dostrzegał żadnej niestosowności w przywoływaniu fragmentów zaczerpniętych z rozpraw Arpinaty, o ile zostaną one wcześniej uzgodnione z doktryną chrześcijańską. W traktacie *De ratione studii* zalecał studiowanie retoryki wyłącznie w oparciu o pisma Cycerona. Ich lektura ma w jego przekonaniu w pełni zrównoważyć pominięcie przez adeptów retoryki rozpraw innych teoretyków wymowy. Odnowienie kaznodziejstwa, a przede wszystkim jego przystosowanie do aktualnych wymagań, jakie stawiała przed kapłanami reformacja katolicka, oznaczało dla autora *Partitiones* powrót do cyceronianizmu jako sprawdzonego modelu komponowania wypowiedzi, w którym centralne miejsce zajmowała rozbudowana argumentacja, składająca się z dwóch części – dowodzenia i odpierania zarzutów.

Kilka kwestii należy w tym miejscu przynajmniej skrótowo zasygnalizować. Osobne miejsce należałoby poświęcić ustaleniu i w miarę wyczerpującemu omówieniu wpływu pism Orygenesusa – o którym św. Grzegorz z Nazjanzu miał powiedzieć, że był „kameniem, który ostrzył nas wszystkich”²¹⁶ – na zasady biblijnej egzegezy, które przypomina królewski kaznodzieja. Wpisują się

²¹⁶ Cf. H. Crouzel, *Orygenes...*, op. cit., s. 19. Orygenes był już przez swoich współczesnych nazywany *Adamantios*, a więc ‘człowiek ze stali’ lub z diamentu, etymologicznie – ‘nie dający się oswoić’.

one w nurt szerokiego oddziaływania twórcy traktatu *De principiis* na średniowieczną alegorezę i wczesnonowożytną hermeneutykę Pisma Świętego. Warto także zastanowić się, dlaczego tak mało miejsca w swych rozważaniach poświęca Sokołowski egzemplom. Czy za ograniczeniem ich roli w konstruowaniu kazań ukrywa się próba zachowania przejrzystości prowadzonego wywodu oraz integralności prezentowanej argumentacji? Czy też może za odsunięcie egzemplów na plan dalszy odpowiada pragnienie zwrócenia uwagi przyszłych kaznodziejów na kwestie związane bezpośrednio z interpretacją Pisma Świętego? Oddzielne zagadnienie, które domaga się opatrzenia nieco dłuższym komentarzem, stanowi próba opisu wzajemnych związków pomiędzy zaproponowanym modelem retoryki a dialektyką (łączy je chociażby pojęcie toposu). I wreszcie ostatnim postulatem wydaje się być potrzeba pogłębienia badań nad chrześcijańskim ciceronianizmem²¹⁷, ujawniającym się szczególnie wyraźnie w pismach św. Augustyna i św. Hieronima, jako jednym z aspektów tego zjawiska w prozie szesnastego stulecia (choć nie tylko). Analizie sposobów imitacji stylistycznej Arpinaty powinien towarzyszyć namysł nad transformacjami idei zaczerpniętych z pism autora *Tuskulaneek* na gruncie kultury chrześcijańskiej.

Niemal wszystkie rozliczne funkcje retoryki chrześcijańskiej wydają się zawierać w słynnym określeniu Platona, który w *Fajdro-sie* (216 b) nazwał sztukę wymowy, usiłującą przybliżyć człowieka do poznania inteligibilnego królestwa idei, mianem psychagogii (ψυχαγωγία), a więc umiejętności prowadzenia dusz ludzkich za pomocą słów, z których żadne nie jest pozbawione znaczenia. Kaznodzieja jest zatem szczególnym rodzajem mówcy, który dopiero wtedy wypełni właściwie swe oratorskie powołanie, gdy doskonałość etyczną połączy z wrażliwością na bogactwo sensów ksiąg biblijnych, wobec której wszelkie reguły zaczerpnięte z teorii wymowy okażą się jedynie zbiorem abstrakcyjnych prawideł. W retoryce określonej jako chrześcijańska (*rhetorica christiana*) biegły rzemieślnik słowa powinien bowiem ustąpić miejsca zachwyconemu i jednocześnie

²¹⁷ Cf. R. A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits. The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism. Catholic Christendom, 1300–1700*, Aldershot 2008, s. 83–97.

przerażonemu „cudowną głębią” Biblii interpretatorowi świętych tekstów. Nigdy zaś odwrotnie.

II. Socoloviana

1. Komentarz edytorski

1.1. Wykaz znaków i skrótów przyjętych w edycji

1.1.1. ZNAKI EDYTORSKIE I SKRÓTY STOSOWANE W TRANSKRYPCJI I KOMENTARZACH

<...> – nawiasy kątowe oznaczają uzupełnienia tekstu wprowadzone przez wydawcę

[...] – w nawiasy prostokątne ujmuje się rozwinięcia skrótów łacińskich

k. – karta

w. – wers

1.1.2. SKRÓTY DOTYCZĄCE LITERATURY STAROŻYTNEJ I ŚREDNIOWIECZNEJ

Cyfrą rzymską oznaczam księgę lub tom, z którego pochodzi dany cytat, zaś liczbą arabską numer konkretnego tekstu i odpowiednich wersów.

Arist. – Aristoteles (Arystoteles)

Meta. – *Metaphysica* (Metafizyka)

Rhet. – *Rhetorica* (Retoryka)

Ambr. – Aurelius Ambrosius Mediolanensis (św. Ambroży)

Ep. – *Epistulae* (Listy)

Aug. – Augustinus Aurelius Hipponensis (św. Augustyn)

Conf. – *Confessiones* (Wyznania)

De civ. Dei – *De civitate Dei* (O państwie Bożym)

Ep. – *Epistulae* (Listy)

- Boeth. – Anicius Severinus Boethius (Boecjusz)
De con. phil. – *De consolatione philosophiae* (O pocieszeniu, jakie daje filozofia)
- Cat. – Caius Valerius Catullus (Katullus)
Carm. – *Carmina* (Poezje)
- Chrys. – Ioannes Chrysostomus (św. Jan Chryzostom)
Hom. in Matth. – *Homiliae in Mattheum* (Homilie na Ewangelię św. Mateusza)
- Cic. – Marcus Tullius Cicero (Cyceron)
Brut. – *Brutus, sive de claris oratoribus* (Brutus, czyli o sławnych mówcach)
De nat. deor. – *De natura deorum* (O naturze bogów)
De invent. – *De inventione* (O inwencji retorycznej)
De leg. – *De legibus* (O prawach)
De off. – *De officiis* (O obowiązkach)
De orat. – *De oratore* (O mówcy)
De sen. – *De senectute* (O starości)
- Lael. – Laelius de amicitia (Leliusz, czyli rozmowa o przyjaźni)
- Orat. – Orator (Mówca)
- Part. orat. – *Partitiones oratoriae* (Podziały sztuki wymowy)
- Top. – *Topica* (Topika)
- Tus. disp. – *Tusculanae disputationes* (Rozmowy tuskulańskie)
- Claud. – Claudius Claudianus (Klaudian)
De raptu Pros. – *De raptu Proserpinae* (O porwaniu Prozerpiny)
- Eur. – Euripides (Eurypides)
- Alc. – *Alcestis* (Alkestis)
- Greg. Mag. – Gregorius Magnus (św. Grzegorz I Wielki)
Hom. in Ezech. – *Homiliae in Ezechielem* (Homilie do Księgi Ezechiela)
- Greg. Naz. – Gregorius Nazianzenus (św. Grzegorz z Nazjanzu)
Epigr. – *Epigrammata* (Epigramaty)
- Orat. – *Orationes* (Mowy)
- Herod. – Herodotus Halicarnasensis (Herodot z Halikarnasu)
Hist. – *Historia* (Dzieje)
- Hes. – Hesiodus Ascraeus (Hezjod z Askry)
Oper. – *Opera et dies* (Prace i dni)
- Theog. – *Theogonia* (Teogonia)
- Hier. – Eusebius Sophronius Hieronymus (św. Hieronim)

- Ep.* – *Epistulae* (Listy)
Hom. – *Homerus* (Homer)
Il. – *Ilias* (Iliada)
Odyss. – *Odyssea* (Odyseja)
Horat. – *Quintus Horatius Flaccus* (Horacy)
Ars poet. – *Ars poetica* (Sztuka poetycka)
Carm. – *Carmina* (Ody)
Ep. – *Epistulae* (Listy)
Iust. – *Iustinus Martyr* (św. Justyn Męczennik)
Apol. – *Apologia* (Apologia)
Lact. – *Lucius Firmianus Lactantius* (Laktancjusz)
Div. inst. – *Divinae institutiones* (Podstawy nauki Bożej)
Liv. – *Titus Livius* (Liwiusz)
Ab urbe cond. – *Ab urbe condita* (Dzieje Rzymu do założenia miasta)
Luc. – *Titus Lucretius Carus* (Lukrecjusz)
De rer. nat. – *De rerum natura* (O naturze rzeczy)
Ovid. – *Publius Ovidius Naso* (Owidiusz)
Metam. – *Metamorphoses* (Metamorfozy)
Trist. – *Tristia* (Żale)
Phil. – *Philo Iudaeus* (Filon Żyd z Aleksandrii)
De vita cont. – *De vita contemplativa* (O życiu kontemplacyjnym)
Leg. alleg. – *Leges allegoricae* (Alegorie praw)
Plat. – *Plato* (Platon)
Men. – *Menon* (Menon)
Plin. – *Gaius Plinius Caecilius Secundus Minor* (Pliniusz Młodszy)
Ep. – *Epistulae* (Listy)
Plin. – *Gaius Plinius Secundus Maior* (Pliniusz Starszy)
Hist. nat. – *Historia naturalis* (Historia naturalna)
Polib. – *Polibius* (Polibiusz)
Hist. – *Historia* (Dzieje)
Quin. – *Marcus Fabius Quintilianus* (Kwintylian)
Inst. orat. – *Institutio oratoria* (Kształcenie mówcy)
Sen. – *Lucius Annaeus Seneca* (Seneka Młodszy)
De clem. – *De clementia* (O łagodności)
Ep. ad Luc. – *Epistulae morales ad Lucilium* (Listy moralne do Lucyliusza)

Verg. – Publius Vergilius Maro (Wergiliusz)
 Aen. – Aeneis (Eneida)
 Ecl. – Eclogae | Bucolica (Eklogi | Bukoliki)
 Georg. – Georgica (Georgiki)

1.1.3. SKRÓTY DOTYCZĄCE LITERATURY RENESANSOWEJ

Coch. – Ioannes Cochanovius (Jan Kochanowski)
 El. – Elegiae (Elegie)
 Erasm. – Desiderius Erasmus Roterodamus (Erazm z Rotterdamu)
 Eccl. – Ecclesiastae, sive de ratione concionandi libri quattuor (Eklezja-
 stes, czyli cztery księgi o sztuce wygłaszania kazań)
 Ianit. – Clemens Ianitius (Klemens Janicjusz)
 Trist. – Tristia (Żale)
 Res. – Stanislaus Rescius (Stanisław Reszka)
 Ep. – Epistulae (Listy)
 Schoen – Andreas Schoneus (Andrzej Schoen)
 Odae tres – Odae tres funebres de laudibus Stanislai Socolovii (Trzy ody
 żałobne na pochwałę Stanisława Sokołowskiego)
 Sim. – Simon Simonides (Szymon Szymonowic)
 Naenia fun. – Naenia funebris (Nenia żałobna)
 Soc. – Stanislaus Socolovius (Stanisław Sokołowski)
 De rat. stud. – De ratione studii (O programie studiów)
 In Evang. – In Evangelia Matthaei, Marci et Lucae notae (Komentarze
 do Ewangelii św. Mateusza, św. Marka i św. Łukasza)
 Iust. Ios. – Iustus Ioseph (Sprawiedliwy Józef)
 Nun. sal. – Nuntius salutis (Zwiastun zbawienia)
 Orat. eccl. – Orationes ecclesiasticae (Mowy kościelne)
 Part. eccl. – Partitiones ecclesiasticae (Podziały wymowy kościelnej)

1.1.4. SKRÓTY WAŻNIEJSZYCH OPRACOWAŃ

BP – Bibliografia polska, red. K. Estreicher, t. 1–34, Kraków 1872–1951.
 MPV – Monumenta Poloniae Vaticana, t. 1–10, Kraków 1913–2002.
 PG – Patrologiae Graecae cursus completus, t. 1–161, wyd. J.–P. Mi-
 gne, Paris 1856–1866.

PL – *Patrologiae Latinae cursus completus*, t. 1–217, wyd. J.–P. Migne, Paris 1844–1855.

PSB – *Polski słownik biograficzny*, t. 1–44, Kraków 1935–2007.

1.1.5. SKRÓTY I CYTATY BIBLIJNE

Skróty ksiąg biblijnych, a także ich rozwinięcia zostały dostosowane do wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, w przekł. z języków oryginalnych, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, wyd. V, Poznań–Warszawa 2002. Z tej edycji Pisma Świętego pochodzą wszystkie tłumaczenia cytatów biblijnych, choć w kilku przypadkach wprowadzono nieznaczne modyfikacje językowe. W celu podkreślenia różnic w przekładzie niektórych fragmentów biblijnych odwołano się do wydania Pisma Świętego w tłumaczeniu Jakuba Wujka: *Biblia w przekładzie Jakuba Wujka z 1599 roku*, transkrypcja typu „B” oryginalnego tekstu z XVI w. i wstępy ks. J. Frankowski, Warszawa 1999. Pracując nad komentarzami do przełożonych tekstów, korzystano również z łacińskiego i greckiego tłumaczenia Biblii na podstawie następujących edycji Pisma Świętego: *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, adiuvantibus B. Fischer [et al.] recensuit et brevi apparatu instruxit R. Weber, ed. IV emend., Stuttgart 1994; *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, duo volumina in uno, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979; *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit E. Nestle*, Stuttgart 1932.

1.2. Opis źródeł

1.2.1. STANISŁAW SOKOŁOWSKI, *PARTITIONES ECCLESIASTICAE* (1589)

Dialog Sokołowskiego zatytułowany *Partitiones ecclesiasticae* ukazał się po raz pierwszy w Krakowie w 1589 r. nakładem Drukarni Łazarzowej, a następnie został przedrukowany w I tomie pism zbiorowych królewskiego kaznodziei, wydanym w Krakowie w 1591 r. pod tytułem *Stanislai Socolovii, Canonici Cracovien[is], apud Stephanum I., Poloniae Regem, concionatoris, Opera* (Cracoviae, In Architypographia Regia et Ecclesiastica Lazari, edita, M.D.XCI), s. 750–764 (według paginacji starodruku),

k. Rrr 3 v. – Sss 4 v. W edycji z 1591 r. pominięto w odróżnieniu od pierwodruku z 1589 r. epigramat Andrzeja Schoena oraz czterowersowy utwór opatrzony inicjałami S. F. Tekst rozpoczyna się od listu do biskupa chełmińskiego Piotra Kostki, po którym następuje bezpośrednio utwór Szymona Szymonowica (incipit „Postquam molesti pertinax morbi labor”). Dialog krakowskiego kaznodziei ukazał się również w Połocku w 1817 roku: *Stephani Regis Poloniae Theologi, Partitiones ecclesiasticae ad Petrum Costkam, episc[opum] Culmensem, virum amplissimum, post Cracoviensem anni 1589 editionem ad usum acad[emiae] iuventutis typis repetitae, Polociae 1817*, s. 1–34. Tekst zamyka wiersz Szymonowica, tak jak w pierwodruku *Partitiones* z 1589 roku (cf. BP, t. IV, s. 309). Rok później ukazało się pierwsze krytyczne omówienie dialogu Sokołowskiego, które wyszło spod pióra Franciszka Ksawerego Stachowskiego (1790–1850): *Rozbiór dziełka Stanisława Sokołowskiego pod napisem „Partitiones ecclesiasticae” przez F. X. S., „Miesięcznik Połocki” 1 (1818) z 13 I 1818*, s. 43–53. Za podstawę niniejszej edycji przyjęto pierwodruk *Partitiones ecclesiasticae* z 1589 r. pochodzący ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej (BJ, sygn. Cim. 4523).

[karta tytułowa, antykwa:] STANISLAI SOCOLOVII, | STEPHANI I. quondam REGIS | Poloniae Theologi, | PARTITIONES ECCLESIASTICAE. | [kursywa:] Ad Petrum Costkam, Episcopum Culmen[ssem] | virum Amplissimum. | [sygnet drukarni Łazarzowej w kształcie obelisku] CRACOVIAE, | Ex Officina Lazari: Anno Domini | M. D. L. XXXIX., 4°, s. 38, k. 19 (A–E 4 v.), k. 1 nlb.

Na odwrocie karty tytułowej (A v.) znajduje się czterowersowy epigramat rozpoczynający się od słów: „Dixisti bene, scripsisti bene” i podpisany M[agister] And[reas] Schoneus. Na k. A 2 zaczyna się list do biskupa chełmińskiego Piotra Kostki, określony w żywej paginie na k. A 2 v. jako PRAEFATIO:

PETRO COSTCAE | EPISCOPO CVLMENSI, | viro Amplissimo.

Na odwrocie k. A 2 zamieszczono epigramat złożony z czterech wersów, rozpoczynający się od słów: „MIRARIS LIBRI TITVLVM?” i opatrzony inicjałami S. F. (być może Sebastianus Felstinensis, Sebastian z Felsztyna, Felsztyńczyk). Na k. A 3 w górnej paginie:

Partitiones ecclesiasticae | ANDREAS & SOCOLOVIVS.

Na k. E 4: siedemnastowersowy utwór Szymona Szymonowica:

SIMON SIMONIDES | LEOPOLIEN[SIS] | [tekst utworu, kursywa:] incipit „Postquam molesti pertinax morbi labor” | [formuła zakończenia:] LAVS CHRISTO DOMINO.

W żywej paginie na kartach *verso* umieszczono skrót tytułu dialogu w postaci *Part. eccle.*, zaś na kartach *recto* skróconą informację o imieniu i nazwisku jego autora: *Stan. Socolovii* (transliteracja: *Socolovij*). Marginalia zawierają sigła biblijne, przy czym kursywą zaznaczono skrót księgi, z której pochodzi dany cytat, zaś cyfrą arabską rozdział, w którym można go zlokalizować. Tylko w jednym przypadku (k. C 4 v.) odnotowano na marginaliach odsyłacz do fragmentu z traktatu św. Augustyna o Kościele, na który powołuje się Sokołowski (*Lib. I de Eccles., cap. 3*). Dominującą czcionką jest antykw, zaś kursywę wykorzystano w liście do biskupa Piotra Kostki oraz w wierszu Szymonowica.

1.2.2. STANISŁAW SOKOŁOWSKI, *DE RATIONE STUDII* (1619)

Traktat *De ratione studii* Sokołowskiego powstał prawdopodobnie w 1572 r. (taką datę nosi list dedykacyjny adresowany do starosty krzepickiego Mikołaja Wolskiego), lecz drukiem ukazał się po raz pierwszy dopiero w 1619 r. w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka, dzięki staraniom doktora i profesora obojga praw w Akademii Krakowskiej, Jakuba Janidły. Tekst ten zachował się w rękopisie znajdującym się Bibliotece Jagiellońskiej (sygn. 59, k. 323–332) pod tytułem *De ratione studii. Ad Nicolaum Volscium, capitaneum Krzepicensem, Anno Domini 1572 oratiuncula missa a Stanislao Socolovio, philosophiae doctore*. W 1572 r. adresat omawianej rozprawy przebywał w podróży edukacyjnej, dlatego *oratiuncula* została mu prawdopodobnie przesłana przez Sokołowskiego, by mogła stać się dla niego pomocą w planowaniu studiów i samym studiowaniu (cf. T. Bieńkowski, *Stanisława Sokołowskiego traktat o kształceniu młodzieży szlacheckiej*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 39 (2000), s. 4–5). Autor określa swój tekst w liście dedykacyjnym, występującym w rękopisie pod nazwą *praefatiuncula*, a pisany do Wolskiego, jako *qualecumque scriptio*.

Podstawę edycji tekstu *De ratione studii* stanowi pierwodruk z 1619 r. przechowywany w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej (BJ, sygn. 30661). Traktat ogłoszony drukiem przez Janidłę w ćwierć wieku po

śmierci Sokołowskiego nie różni się zasadniczo od tekstu rękopisu. Siedemnastowieczny wydawca poprzedził naturalnie pedagogiczną rozprawę królewskiego kaznodziei listem dedykacyjnym, adresowanym do marszałka wielkiego koronnego Mikołaja Wolskiego. Karol Estreicher w zakończeniu zwięzłego opisu tekstu proponował jego opracowanie przez historyków wychowania: „W rozdziale piątym zaleca pisarzy greckich (Herodota, Sofoklesa, Hezjoda, Pindara, Arystofanesa) obok łacińskich, ale zaleca jako źródło przykładów moralizujących. Do studiowania dialektyki zaleca J. Górskiego. Do retoryki Cycerona. Zaleca studia nad historią i geografiją „sine qua historia caeca est”. Daje też dużo przypisów praktycznych o sposobach uczenia się. Zaleca *corporis exercitia*. Rzecz zasługuje na opracowanie przez historyków wychowania”, cf. BP, t. XXIX, s. 22.

[karta tytułowa, antykwa:] POSTHVMVS | STANISLAI SOCOLOVII, | APVD
STEPHANVM I. | POLONIAE REGEM | Concionatoris, | DE RATIONE STVDII
| per | [kursywa:] M[agistrum] IACOBVM IANIDLOVIVM I[uris] V[triusque]
D[octorem] | & Professore[m], Canonicum Sandecen[sem], Academiae | Cracovien[sis] Procancellarium, & pro tunc | Generalem RECTOREM, | luce donatus
| [ozdobnik] CRACOVIAE, | In Officina Andreae Petricouij, S[anctae] R[egiae]
M[aiestatis] Typo- | graphi. Anno D[omini] 1619., 4^a, s. 24, k. 12 (A-C 4 v.) nlb.

Na odwrocie karty tytułowej znajduje się list wydawcy traktatu Sokołowskiego *De ratione studii*, Jakuba Janidły, do marszałka wielkiego koronnego Mikołaja Wolskiego. Tekst rozpoczyna się od słów pisanych kursywą:

Illustrissimo et Magnifico Domino.

Na k. A 2 zamieszczono list Stanisława Sokołowskiego do Mikołaja Wolskiego, starosty krzepickiego, rozpoczynający się od następujących słów:

STANISLAI SOCOLOVII | DE RATIONE STVDII, | AD NICOLAVM WOLSCIVM,
Capitane- | um Krzepicensem.

Na k. A 2 v. w górnej paginie ozdobnik i właściwy początek tekstu:

DE STVDIO RECTE | INSTITVENDO. | [kursywa:] CAPVT PRIMVM.

Na karcie C 4 po zakończeniu tekstu Sokołowskiego umieszczono ozdobnik w postaci symetrycznego ornamentu florystycznego, stylizowanego na wici roślinne, które łączą się ze sobą, tworząc regularne wzory.

Na odwrocie karty tytułowej pojawia się zdobienie litery P w postaci arabeski (splecione w sposób symetryczny wici roślinne tworzą tło dla litery P) w wyrazie *Poshumus*, od którego rozpoczyna się list Janidły do Wolskiego. Na k. A 2 v. znajduje się zdobienie litery S (ornamenty florystyczne) w wyrazie *Studia*, który rozpoczyna pierwszy rozdział *De ratione studii*. Traktat został podzielony na osiem rozdziałów (*capita*) o zróżnicowanej długości w zależności od poruszanej przez Sokołowskiego problematyki – najdłuższy jest rozdział piąty, w którym kaznodzieja omawia porządek studiów na poziomie *trivium* oraz przedstawia zalecany spis lektur. W niniejszej edycji *De ratione studii* zdecydowano się na przywrócenie na podstawie rękopisu tytułów poszczególnych rozdziałów, które zostały pominięte w wydaniu przygotowanym przez Janidłę. W zwięzły sposób informują one czytelnika o poruszanych w danym rozdziale zagadnieniach. Na k. C 4 tuż pod ozdobnikiem umieszczono notkę rękopiśmienną, odsyłającą czytelnika do mowy wygłoszonej przez dominikanina Fabiana Birkowskiego w pierwszą rocznicę śmierci Sokołowskiego, w której można znaleźć wiele informacji na temat życia i twórczości królewskiego kaznodziei: SOCOŁOWIUS, seu in Anniversario Stanislai Socołovii, Theologi, Canonici Crac[oviensis] et apud Stephanum, Poloniae Regem Concionatoris et inter Orationes R[everendi] P[atris] Fabiani Bircovii, S[anctae] T[heologiae] D[ocoris], ord[inis] praedicatorii S[ancti] Dominici. Dominującą czcionką jest antykwa, zaś kursywa pojawia się w listach dedykacyjnych Jakuba Janidły z 1619 r. i Sokołowskiego z 1572 r., których adresatem jest Mikołaj Wolski.

1.2.3. SZYMON SZYMONOWIC, NAENIA FUNEBRIS (1586)

Poemat *Naenia funebris* Szymona Szymonowica ukazał się po raz pierwszy w Krakowie w 1586 r. w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka. Pięć lat później został w całości przedrukowany we wspomnianym I tomie pism zbiorowych Stanisława Sokołowskiego z 1591 r., s. 785–789, k. Vvv 3–Vvv 5. Podstawę niniejszej edycji poematu Szymonowica stanowi pierwodruk z 1586 r. przechowywany w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej (BJ, sygn. Cim. 4608).

[karta tytułowa, antykwa:] NAENIA FV[-] | NEBRIS: | AD STANISLAVM SO- | CO-
LOVIVM, THEOLO- | GVM REGIVM. | DE | Morte IACOBII GORSII, Theo- | logi

& Iureconsulti. | [kursywa:] Simonis Simonidis Leopoliensis | [ozdobnik w kształcie symetrycznego ornamentu florystycznego] CRACOVIAE, | Typis Andreae Petricouij. Anno Domini, | M. D. LXXXVI., 4°, s. 16, k. 8 (A–B 4 v.) nlb. [karta A 2, antykwa:] NAENIA FV– | NEBRIS: | AD STANISLAVM SOCO– | LOVIVM, THEOLO– | GVM REGIUM. | [kursywa:] De Morte IACOBII GORSCHII, Theologi & Iureconsulti. [karta B 4, formuła zakończenia, antykwa:] IESV CHRISTO Laus & Gratia. [ozdobnik w kształcie symetrycznego ornamentu florystycznego]

Na karcie tytułowej zamieszczono krótką notkę rękopiśmienną, której autor informuje czytelnika o dacie śmierci Górskiego: Doctor Iacobus Gorscius mortuus est Anno Domini 1585 post Trinitatem. Nauczyciel i przyjaciel Sokołowskiego zmarł w poniedziałek 17 czerwca 1585 r., w dzień po uroczystości Trójcy Świętej, przypadającej w pierwszą niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego. Poszczególne elementy układów triadycznych, z jakich zbudowany jest utwór Szymonowica, oznaczane są kolejno następującymi skrótami: STRO. (strophe), ANTIS. (antistrophe), EPOD. (epodos) i cyframi rzymskimi (I–IX). Czcionką dominującą jest antykwa.

1.2.4. ANDRZEJ SCHOEN, *ODAE TRES FUNEBRES DE LAUDIBUS*

STANISLAI SOCOLOVII (1595)

Pierwodruk *Odae tres funebres de laudibus Stanislai Socolovii* Andrzeja Schoena ukazał się w Krakowie w 1595 r. nakładem Drukarni Łazarzowej. Epicedium po śmierci Sokołowskiego było od samego początku pomyślane jako utwór przeznaczony do ogłoszenia drukiem wraz z II tomem dzieł zebranych królewskiego kaznodziei (cf. *Ode II*, oct. 17, w. 131–133: „qui liber vacuusque legit | posthuma viri | opera”). Prawdopodobnie trudności związane z edycją II tomu pism zmarłego kapłana, a przede wszystkim pragnienie poetyckiego upamiętnienia jego życia i twórczości przyczyniły się do podjęcia przez Schoena decyzji o wcześniejszym druku epicedium. W 1598 r. opublikowano w Krakowie obszerny, choć nieukończony przez Sokołowskiego, traktat egzegetyczny *In Evangelia Matthaei, Marci et Lucae notae* jako II tom jego dzieł zebranych, w którym przedrukowano utwór Schoena (zgodnie z błędną paginacją s. 746–754, *de facto* s. 746–752, k. Rrr 2 v.–Rrr 5 v.). Podstawę niniejszej edycji epicedium *Odae tres funebres*

de laudibus Stanislai Socolovii stanowi pierwodruk z 1595 r. przechowywany w zbiorach Biblioteki Książąt Czartoryskich (sygn. Cim. 1301).

[karta tytułowa, antykwa:] Odae tres funebres | DE LAVDIBVS | STANISLAI SOCOLOVII, | STEPHANI REGIS POLONORVM, | quondam Theologi, viri integer- | rimi, & eloquentissimi. | AD ILLVSTRIS[IMUM] ET REVERENDISS[IMUM] | DOMINVM, D[OMINUM] HIERONYMVVM CO- | MITEM A ROZRAZOW, EPISCOPVM | VLADISLAVIENSEM ET POMERA- | NIAE, VIRVM AMPLISSIMVM. | [kursywa:] Andreae Schonaei, publici in Academia | Cracoviensi, Philosophiae professoris. | [ozdobnik] CRACOVIAE, | In Officina Lazari, Anno Domini | 1595., 4°, s. 30, k. 15 (A-D 4 v.) nlb.

Na odwrocie karty tytułowej dedykacja w formie utworu poetyckiego dla Hieronima Rozdrażewskiego, rozpoczynająca się od słów:

HIERONYMO COMITI | a Rozrazov, Episcopo Vladislaviensi | & Pomeraniae, | ANDREAS SCHONAEVS. Na k. A 2 w górnej paginie: ODAE TRES FVNEBRES | Andreae Schonaei | DE LAVDIBVS S[TANISLAI] SOCOLOVII | Stephani Regis Polonorum quon- | dam Theologi.

Na k. A 2 znajduje się zdobienie litery C w słowie *Canora*, otwierającym pierwszą odę. Litera C została wpisana w grupę postaci złożoną z trójki małych dzieci. Dwie ustawione naprzeciw siebie postaci podtrzymują obręcz w kształcie litery C, w której tyłem do czytelnika siedzi trzecie dziecko. Dominuje antykwa, kursywę natomiast wykorzystano w wierszu dedykacyjnym dla biskupa Hieronima Rozdrażewskiego.

1.3. Zasady wydania

Jak już wcześniej powiedzieliśmy, podstawę dla niniejszych edycji stanowią pierwodruki każdego z tekstów. Żaden z nich nie został opatrzonej przez ówczesnego wydawcę erratą, w której zostałyby odnotowane błędy i pomyłki drukarza. W trakcie pracy nad transkrypcją i przekładem zamieszczonych poniżej tekstów nie odnaleziono form niepoprawnych, które wymagałyby korekty ze strony wydawcy. Biorąc pod uwagę te dwa fakty, zrezygnowano z aparatu krytycznego, a jedynie *locus varians* odnotowano w przypadku poematu Szymonowica na podstawie edycji dzieł wszystkich poety, przygotowanej przez Angela Marię Duriniego w 1772 roku – *Simonis Simonidae Bendonski Leopolitani, Magni Ioannis Zamoscii a secretioribus consiliis, Pindari Latini, Opera*

omnia, quae reperiri potuerunt, olim sparsim edita, nunc in unum collecta ac denuo typis consignata, ed. A. M. Durini, Varsoviae: in typographia Mitzleriana 1772 – w. 239: manatura – *Naenia fun.* 1772: manatum.

Dla ułatwienia lektury i umożliwienia czytelnikowi porównywania przekładu z tekstem oryginalnym zostały one ze sobą zestawione równolegle. W przypadku tekstów poetyckich wprowadzono wtórną numerację wersów. Sigła biblijne występujące w *Partitiones* na marginaliach włączono w tekst łaciński w miejscach, do których się one bezpośrednio odnoszą. Aby dać jak najpełniejsze wyobrażenie o poszczególnych pierwodrukach, w każdym tekście zamieszczono oryginalną numerację składek. W dialogu *Partitiones* wprowadzono nową paginację i usunięto żywą paginę.

W pracy nad przekładem poniższych tekstów starano się możliwie jak najwierniej oddać sens tekstów oryginalnych w języku polskim. W przypadku poematów Szymonowica i Schoena o skomplikowanych układach metrycznych, trudnych do pełnego oddania w polszczyźnie, odwołano się do takiej strategii translatorskiej, w której próbuje się jak najdokładniej odtworzyć znaczenie poszczególnych wersów, a jednocześnie zachować walory poetyckie tłumaczonego tekstu. Utwór Szymonowica zamykający edycję *Partitiones* oraz wiersz Schoena, będący dedykacją *Odae tres funebres* dla Hieronima Rozdrażewskiego, przetłumaczono jako nierymowany jedenastozgłoskowiec.

Wszystkie teksty opatrzone obszernymi objaśnieniami, mającymi przybliżyć czytelnikowi postaci, fakty i konteksty, bez znajomości których utwory te mogą się okazać w znacznym stopniu nieczytelne. W pewnym momencie dyskusji z Sokołowskim, która została utrwalona na kartach *Partitiones*, rozmówca królewskiego kaznodziei (Andrzej Schoen), zarzuca mu, że przez cały czas odsyła go on do lektury ksiąg biblijnych, pism proroków i erudycyjnych rozpraw Ojców Kościoła, przypominając swym zachowaniem gospodarza, który na urządzonej przez siebie uczcie niczego nie podał zaproszonym gościom. Rzeczywiście, w wielu miejscach dialogu krakowskiego kapłana mamy do czynienia z obszernymi katalogami nazwisk twórców, których dzieła powinien uważnie czytać adept sztuki kaznodziejskiej. Ich uzupełnieniem są listy zalecanych lektur obejmujące

skrótowe wyliczenie konkretnych tekstów, w których rozwinięto i szczegółowo omówiono zagadnienia jedynie sygnalizowane przez Sokołowskiego, zgodnie zresztą z przyjętą zasadą wskazywania źródeł wymowy chrześcijańskiej (*fontes commonstratio*). Znajomość kluczowych kontekstów jest tutaj dodatkowo postulowana i niejako wymagana przez obowiązujący wówczas powszechnie imitacyjno-emulacyjny model twórczości literackiej, niejako *ex definitione* intertekstualnej. *Partitiones ecclesiasticae* trzeba więc czytać niejako równolegle z dziełem Arpinaty, ciągle pamiętając o analogicznym dialogu Cyserona (*Partitiones oratoriae*), do którego Sokołowski odsyła czytelnika już w tytule swojego tekstu. W objaśnieniach przedstawiono z konieczności ograniczony wybór intertekstów w postaci similiów, cytatów i kryptocytatów, uwzględniając przede wszystkim odwołania do literatury starożytnej i patrystycznej.

1.4. Zasady transkrypcji

Teksty łacińskie transkrybowano zgodnie z zasadami stosowanymi w edycjach tekstów nowołacińskich. Pisownię dostosowano do normy postulowanej przez *Słownik łacińsko-polski* opracowany przez Mariana Plezię (Warszawa 1959–1979). Wprowadzono konsekwentne rozróżnienie zapisu głoski *u* i *v*. Zrezygnowano z zachowania w transkrypcji długiego *s* (*ſ*) oraz *j*, wprowadzając w to miejsce literę *s* oraz *i*. Rozwinięto bez zaznaczania tego w tekście ligatury, jak w przypadku enklityki *-que* (np. *tibiq.* → *tibique*). Zmodernizowano łączną i rozłączną pisownię wyrazów (np. *se se* → *sese*). Ujednolicono z uwagi na normę proponowaną przez słownik Plezi pisownię typu:

aescam → *escam*; *author, auctoritatem* → *auctor, auctoritatem*; *coecus* → *caecus*; *coelum, coeli* → *caelum, caeli*; *coenam* → *cenam*; *charam* → *caram*; *charissime* → *carissime*; *charitas, charitatis* → *caritas, caritatis*; *cytharam* → *citharam*; *effoeta* → *effeta*; *foecunda* → *fecunda*; *haut* → *haud*; *hospicii* → *hospitii*; *inclite* → *in-clite*; *infoelix* → *infelix*; *inprimis* → *imprimis*; *nunquam* → *numquam*; *lachrymus, lachrymosum* → *lacrimus, lacrimosum*; *literae, literarum* → *litterae, litterarum*; *obedientia* → *oboedientia*; *obycem* → *obicem*; *seculo* → *saeculo*; *syncera* → *sincera*; *qualecunque* → *qualecumque*; *quatuor* → *quattuor*; *unquam* → *umquam*; *tanquam* → *tamquam*; *thori* → *tori*; *traicias* → *traicias*.

Ograniczono liczbę wykorzystywanych przez poszczególnych autorów wielkich liter – kierowano się tutaj z jednej strony normami ortografii łacińskiej, z drugiej zaś pragnieniem ich zachowania wyłącznie w uzasadnionych przypadkach (np. zamierzone przez autora oddziaływanie emocjonalne lub odwoływanie się przez niego do uosobionych pojęć czy idei). W utworach poetyckich Szymonowica i Schoena zrezygnowano z występującego w obu tekstach zapisu dużą literą początku każdego z wersów, z wyjątkiem przeniesień wyrazowych do wersu następnego, podyktowanych względami metrycznymi. Wyrazy wyróżnione w tekście wersalikami transkrybowano z pominięciem zbędnej majuskuły, np. w poemacie Szymonowica m. in. pojawiające się wielokrotnie w utworze nazwiska SOCOLOVIUS i GORSCIUS zapisano jako: Socolovius i Gorscius. Identycznie postąpiono w przypadku nazwisk występujących w *Partitiones* Sokołowskiego: LUCAS, SCARGA, MELCHIORE, AQUILIUM, BENEDICTI, OBREMBII, LEOPOLIENSIS, PILSNENSIS. Ze względów metrycznych zachowano podwojenie spółgłoski *l* w wyrazie *relligionis* w poemacie Szymonowica (cf. *Naenia fun.* w. 214). Ujednolicono zapis skrótów ksiąg biblijnych zamieszczonych na marginaliach *Partitiones*, np. *Matt. Math.* → *Matth.* Pominięto znaki graficzne występujące w starodrukach, a sygnalizujące sposób czytania, np. słowo *quandò* transkrybowano jako *quando*. Tytuły konkretnych tekstów, które pojawiają się zwłaszcza w *Partitiones*, zapisano kursywą.

Przeprowadzono modernizację interpunkcji przez dostosowanie jej do norm współczesnych, mając na uwadze przede wszystkim sens tekstu. Ówczesny system interpunkcyjny, jeśli o czymś takim możemy w ogóle mówić, stanowił niewątpliwie narzędzie interpretacji tekstu, gdyż umożliwiał czytelnikowi podział rozbudowanych okresów retorycznych na mniejsze elementy składowe. Ich wydzielenie było koniecznym warunkiem poprawnego ze względu na przepisy retoryki wygłoszenia tekstu. Trudno jednak doszukiwać się w nim konsekwencji, uprawniającej do zachowania oryginalnej interpunkcji starodruku, która byłaby czytelna dla współczesnego odbiorcy i pomagała mu w lepszym rozumieniu tekstów nowołacińskich.

2. Teksty

STANISLAI SOCOLOVII,
Stephani I. quondam Regis
Poloniae Theologi,

PARTITIONES ECCLESIASTICAE
Ad Petrum Costcam, Episcopum Culmen[sem],
Virum Amplissimum

CRACOVIAE,
Ex Officina Lazari. Anno Domini
MDLXXXIX

STANISŁAWA SOKOŁOWSKIEGO,
niegdyś teologa Stefana I,
króla Polski,

PODZIAŁY WYMOWY KOŚCIELNEJ
Do Jaśnie Oświeconego Piotra Kostki,
biskupa chełmińskiego

W KRAKOWIE,
W Drukarni Łazarzowej. Roku Pańskiego
1589

Dixisti bene, scripsisti bene, nec satis et nos [A v.]
 dicere, scribere, dum deficis, ipse doces.
 Haec tui erant morbi solatia, peste furente.
 O pudeat sanos, otia pigra sequi.
 M[agister] And[reas] Schoneus

PETRO COSTCAE, [A 2]
 Episcopo Culmensi,
 Viro Amplissimo

Saepenumero pro eo, quem aliqui mihi quandoque tribuebant, concionandi usu, quaeri ex me solitum est, quid de hac tota sive vi et facultate, sive modo et ratione sentirem, ita necesse habui, ne aut invidus aut contumeliosus viderer, toties eadem multis dicere et respondere, quod in hoc meo morbo mihi magna cum difficultate et molestia evenire solet. Eam ob causam semel eo labore me liberandum esse atque quid de hac re iudicarem, aliquid litteris commendandum, putavi. Non quod eius rei aliquam artem tradere vellem, quae divinitus potius confertur, quam aliqua humana arte praeceptisque constat neque, ut alios doceam, quae ipse non plane didici, sed ut me hac ipsa molestia eadem saepius repetendi, liberarem. Te autem, potissimum Reverendissime Antistes, in hac causa iudicem appello tibi que haec nostra addico, quod te aliquando de eo toto negotio et argumento, dum Torunii in illa prima reipublicae quasi conglutinatione essemus, disertissime ac perdocte pro tuis singularibus ingenii ac eloquentiae opibus, disserentem audiverim et quod haec tua doctrina, [A 2 v.] liberalitas, virtus denique ipsa digna sit, ut omnium bonorum litterae atque conatus ad te confluent denique ut illa tua, quae tuis atque retexis premisque sapiens plusquam nonnum in annum, quae iam omnes boni expectant et quibus iam satis matura esse videntur, a te aliquando hoc genere scriptorum eliciam. Vale nosque, ut soles etiam atque etiam vehementius ames.

Nie dość, że dobrze powiedziałeś, dobrze napisałeś, [A v.]
to sam, gdy nie domagasz, uczysz nas mówić i pisać.
Gdy szalała zaraza, było to dla ciebie pociechą.

Wstydzicie się zdrowi, że podążacie za leniwym odpoczynkiem.
Magister Andrzej Schoen

Do Jaśnie Oświeconego [A 2]
PIOTRA KOSTKI,
biskupa chełmińskiego

Z powodu doświadczenia w głoszeniu kazań, które kiedyś przypisywali mi niektórzy, stało się [ich] zwyczajem, aby wielokrotnie pytać mnie, co sądzę o całej tej sztuce i umiejętności, czy też praktyce i teorii [przemawiania]. Dlatego, aby nie okazać się zawistnym ani nieuprzejmym, uznałem za konieczne obszernie mówić na ten temat i odpowiadać, co przy mojej obecnej chorobie przychodziło mi zazwyczaj z wielką trudnością i uciążliwością. Pomyślałem więc, że mogę raz na zawsze uwolnić się od tego trudu i utrwalić na piśmie to, co o tym sądzę. A to nie dlatego, abym chciał nauczać jakiejś sztuki dotyczącej tego, co pochodzi raczej z Bożego natchnienia niż opiera się na jakiegokolwiek ludzkiej sztuce i przepisach, czy abym uczył innych tego, czego się sam całkowicie nie nauczyłem, ale po to, abym uwolnił się od uciążliwości częstego powtarzania tych rzeczy. Ciebie zaś najznakomitszy, przewielebny Biskupie, mianuję sędzią w tej sprawie i Tobie przekazuję tę naszą pracę, ponieważ słyszałem Cię kiedyś rozprawiającego bardzo wymownie i uczenie (na miarę Twych niezwykłych zdolności i potęgi wymowy) na temat istoty całej tej działalności, gdy byliśmy na tym najważniejszym zgromadzeniu Rzeczypospolitej w Toruniu. A także dlatego, że Twoja uczoność, [A 2 v.] szlachetność, a wreszcie sama cnota zasługują na to, aby pisma i przedsięwzięcia wszystkich dobrych ludzi spływały do Ciebie. Na koniec zaś dlatego, abym wydobył kiedyś od Ciebie pisma tego rodzaju oraz Twoje teksty, które piszesz wciąż na nowo i jako mędrzec każesz im leżeć dłużej niż dziewięć lat, a na które już wszyscy dobrzy ludzie oczekują i wydają się im one już wystarczająco dojrzałe. Żegnaj i nas, jak masz w zwyczaju, kochaj ciągle mocniej.

Miraris libri titulum? Non hic,
 bone, nummos
 templi partimur, sacra sed
 eloquia.
 S[ebastianus] F[elstinensis] (?)

PARTITIONES ECCLESIASTICAE [A 3]
 ANDREAS et SOCOLOVIUS

ANDREAS: Ordire igitur id totum, de quo institui volo, a fine, qui ut est ultimus in actione, ita instituto primum esse debere, in scholis didici.

SOCOLOVIUS: Finis, ut scis, duplex est, summus seu ultimus et interiectus seu destinatus. Et in hac quidem causa finis primus et ultimus est honor Dei et salus proximi. Interiectus autem errores et vitia evellere, bonos autem sensus et virtutes inferere, iuxta illud: „Ecce dedi verba mea in ore tuo, ecce constitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas, et destruas, et disperdas, et dissipes, et aedifices et plantes” (Ierem. 1).

ANDREAS: Officia ad eum finem conducentia, quae?

SOCOLOVIUS: Docere praecipue ac permovere. Nam delectare accessorium et humanum est satisque; in vera philosophia delectat, qui docet et movet.

ANDREAS: Obiectum totius facultatis, in quo ea versatur, quod statuis, quaeve eius propria affectio?

SOCOLOVIUS: Scholam oles, Andrea, nec male tamen. Obiectum quidem est voluntas Dei, quam dicit esse Paulus sanctificationem nostram (1 Thes. 4). Propria autem affectio est veritas. Sic enim inquit primus [A 3 v.] Doctor: „Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati” (Ioan. 18).

Dziwisz się tytułowi książki?
Nie dzielimy tutaj, dobry
człowieku, pieniędzy świątyni,
ale świętą wymowę.
S. F. [Sebastian z Felsztyna (?)]

PODZIAŁY WYMOWY KOŚCIELNEJ [A 3]
ANDRZEJ i SOKOŁOWSKI

ANDRZEJ: Chcę więc rozpocząć to wszystko, czego się podjąłem, od celu, który chociaż jest ostatni w wygłoszeniu mowy, to jak nauczyłem się w szkołach, powinien być jednak określony na samym początku.

SOKOŁOWSKI: Cel, jak wiesz, jest podwójny: najwyższy, czyli ostateczny i pośredni, czyli zamierzony. I tak bez wątpienia celem najwyższym i ostatecznym jest w tej sprawie cześć Boga oraz zbawienie bliźnich. Pośrednim zaś wykorzenienie błędów i wad, a także wzbudzenie właściwych przekonań i cnót, zgodnie z następującymi słowami: „Oto kładę moje słowa w twoje usta. Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadił” (Jer 1, 10).

ANDRZEJ: Jakie są działania prowadzące do tego celu?

SOKOŁOWSKI: Przede wszystkim pouczanie i poruszanie. Sprawianie bowiem przyjemności jest dodatkową rzeczą ludzką. W prawdziwej filozofii wystarczającą przyjemność sprawia ten, kto poucza i porusza.

ANDRZEJ: Jak myślisz, co jest przedmiotem całej wymowy [kościelnej], którego ona dotyczy, czy też właściwym jej dążeniem umysłu?

SOKOŁOWSKI: Trącisz szkołę, Andrzej – przedmiotem tym jest przecież bez wątpienia wola Boża, o której św. Paweł mówi, że jest naszym uświęceniem (1 Tes 4, 3). Właściwym zaś dążeniem umysłu jest prawda. Tak bowiem powiada Najwyższy [A 3 v.] Nauczyciel: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37).

ANDREAS: Quibus praesidiis et instrumentis huic ipsi nostro praedicatori, ut hoc efficiat, opus est?

SOCOLOVIUS: Vocatione divina et superno dono ac lumine imprimis, ne de illo dicatur: „Non misi eos et non praecepi eis, neque locutus sum ad eos et ipsi currebant” (Ierem. 23). Deinde pietate ac zelo pro domo Domini, ut illud dicere possit: „Iniquos odio habui et legem Tuam dilexi” (Psal. <1>18). Vitae item integritate, ne illud audiat: „Quare tu enarras iustitias meas et assumis testamentum meum per os tuum? Tu vero odisti disciplinam, videbas furem et currebas cum eo et cum adulteris portionem tuam ponebas” (Psal. 49). Doctrina competenti, ne illi dicatur: „Quia tu scientiam repulisti, repellam te, ne sacerdotio fungaris mihi” (Osee. 4). Diligentia et assiduitate, ut „in lege Domini meditetur die ac nocte” <(Psal. 1)>, nam cui semper dicendum est, semper item longa meditatione et cogitatione lectioneque frequenti mens et oratio ditanda et irrigenda est, ne opus Domini faciat negligenter. Voce et memoria animoque praesenti, unde illa Moisis deprecatio: „Obsecro Domine, non sum eloquens ab heri et nudius tertius et quo locutus est ad servum tuum, impeditioris et [A 4] tardioris linguae sum” (Exod. 4). Et Ieremiae: „Ah, ah, ah, Domine Deus, ecce nescio loqui, quia puer ego sum” (Ierem. 1). Potest tamen haec Dominus Deus aliis donis abunde compensare. Et quod caput rei est, ut sibi primo persuadeat, quod aliis persuadere vult. Nam et in legato hoc maxime requiritur, ut sit eiusdem sententiae cum eo, qui illum mittit, idemque nolit et velit, quod agit et cuius causa mittitur.

ANDREAS: A quibus autem dicendi et disserendi modis haec facultas distingui debet?

SOCOLOVIUS: A causa civili primum, deinde quaestione, quam disputatam vocant, post scena et tragoedia, a sermone item aulico, demum a satyra et invectiva, ut modestia nostra nota sit omnibus hominibus.

ANDRZEJ: Jakich środków i narzędzi potrzeba temu naszemu kaznodziei, aby tego dokonać?

SOKOŁOWSKI: Powołania Bożego, a przede wszystkim boskiego daru i światłości, aby nie można było o nim powiedzieć: „Nie posłałem ich, nie dawałem poleceń, ani nie przemówiłem do nich” (Jer 14, 14), „lecz oni biegają” (Jer 23, 21). Następnie pobożności i gorliwości o świątynię Pana, aby można było o nim powiedzieć: „Nienawidzę ludzi chwiejnych, a Prawo Twoje miłuję” (Ps 119 [118], 113). Także uczciwości życia, aby nie usłyszał następujących słów: „Czemu wyliczasz moje przykazania i masz na ustach moje przykazania? ty co nienawidzisz karności. [...] Ty, widząc złodzieja, razem z nim biegiesz i trzymasz z cudzołóżnikami” (Ps 50 [49], 16–18). Odpowiedniej wiedzy, aby mu nie powiedziano: „ponieważ i ty odrzuciłeś wiedzę, Ja cię odrzucę od mego kapłaństwa” (Oz 4, 6). Pilności i wytrwałości, aby rozmyślał nad „prawem Pana dniem i nocą” (Ps 1, 2). Kto bowiem musi ciągle przemawiać, powinien wzbogacać, a także wzmacniać umysł i mowę, zarówno długą oraz regularną medytacją, jak i rozmyślaniami oraz częstą lekturą, aby nie pełnił służby Pana niestarannie. Głosu, pamięci i odwagi ducha, skąd ta właśnie modlitwa Mojżesza: „Wybacz, Panie, ale ja nie jestem wymowny wczoraj i przedwczoraj, a nawet od czasu, gdy przemawiasz do Twego sługi. Ociężały usta moje i [A 4] język mój zeszytniał” (Wj 4, 10). A także Jeremiasza: „Ach, Panie Boże, przecież nie umiem mówić, bo jestem młodzieńcem” (Jer 1, 6). Pan Bóg może ich jednak wynagrodzić obficie innymi darami. Najważniejszą rzeczą jest to, aby najpierw przekonał samego siebie, jeśli chce przekonywać innych. Najbardziej poszukuje się bowiem u posłańca tego, aby był jednakowej myśli z tym, który go posyła, a także aby chciał i nie chciał tego samego w tym, co czyni, i w sprawie, w której jest posłany.

ANDRZEJ: Od jakich zatem sposobów mówienia i rozprawiania należy tę wymowę odróżnić?

SOKOŁOWSKI: Po pierwsze od wymowy sądowej, po drugie od dociekania, które nazywają dysputą, po trzecie od tragedii wystawianej na scenie, a także od wytwornej mowy, a zwłaszcza od satyry i inwektywy, aby „nasza łagodność znana była wszystkim ludziom” (Flp 4, 5).

ANDREAS: Ad quorum imitationem se componet concionator?

SOCOLOVIUS: Christi imprimis, Pauli, prophetarum, Apostolorum, Sanctorum Patrum, inter quos Patres, Chrysostomus hac in parte omnium iudicio excellit.

ANDREAS: Qua vero id faciet mercede?

SOCOLOVIUS: Ea nimirum, quae est apud Danielem: „Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates” (Dani. 12). Et illa Christi Domini: „Qui autem fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum” (Matth. 5).

ANDREAS: Quid igitur in [A 4 v.] tota sua facultate videbit?

SOCOLOVIUS: Illa tria communia, quid dicat, quo quidque loco et quomodo dicat.

ANDREAS: Quid igitur dicet?

SOCOLOVIUS: Huc spectat materia et motus. Materiam habebit, si aut scripturam aut locum communem tractaverit. Scriptura variis modis materiam praestabit, nam aliquando tota, quae tum ab Ecclesia ad populum recitatur, explicari potest, aliquando pars illius. Si tota, id multipliciter: aut historice, continua rerum et verborum serie eam explanando, quod divus Gregorius, Beda et alii faciunt, aut expositione praetermissa, exempla et doctrinas simpliciter, vel ad haereses confutandas, vel ad vitam instituendam per communes sententias ex ea eliciendo, quod Basilius in suis moralibus libris, quos *Ascetica* appellavit, divus item Thomas in suis sermonibus et hoc tempore multi iique ex magnis facere solent, praeclare faciunt, aut partitione facta, quod nunc in frequentiori usu est per capita tota res explicanda est, vel propositis etiam certis eius, ad quos praecipue refertur, finibus, in illis totam orationem consumet, quod nostros quondam in Italia praeceptores fecisse memini. Hoc autem in parabolis magnam lucem et commendationem habet. Vel explicata ex Evangelio primaria [B] aliqua difficultate in prima parte, reliqua breviter et cursim attinget, ut nunc in Italia communiter sit. Si pars autem explicanda fuerit, habet ea res venustatem singularem et

ANDRZEJ: Na czyje podobieństwo kształci się kaznodzieja?

SOKOŁOWSKI: Przede wszystkim Chrystusa, św. Pawła, proroków, apostołów, świętych Ojców, wśród których odznacza się w tej dziedzinie zdaniem wszystkich św. Jan Chryzostom.

ANDRZEJ: Jaką zaś nagrodę to przyniesie?

SOKOŁOWSKI: Tę bez wątpienia, o której mówi się w Księdze Daniela: „Mądrzy będą świecić jak blask sklepienia, a ci, którzy nauczyli wielu sprawiedliwości, jak gwiazdy przez wieki i na zawsze” (Dn 12, 3). A także w tych słowach Chrystusa Pana: „A kto je [przykazania] wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim” (Mt 5, 19).

ANDRZEJ: Cóż więc weźmie pod uwagę w [A 4 v.] całej swojej wymowie?

SOKOŁOWSKI: Te trzy powszechnie znane rzeczy: o czym, w jakim porządku i w jaki sposób będzie mówić.

ANDRZEJ: O czym więc będzie mówić?

SOKOŁOWSKI: Trzeba wziąć w tym miejscu pod uwagę materię i uczucia. Materię odnajdzie się wtedy, jeśli będzie się rozważać Pismo Święte albo jakieś miejsce wspólne. Pismo Święte dostarcza materii na różne sposoby, ponieważ można niekiedy objaśniać cały fragment, który Kościół odczytuje w danym czasie ludowi, niekiedy zaś jego część. Jeśli cały, to na wiele sposobów: albo wyjaśniając go historycznie, według określonego porządku narracji, jak czynią św. Grzegorz, św. Beda i inni, albo pominąwszy to wyjaśnienie, a wybierając z tekstu ogólne stwierdzenia dotyczące poszczególnych przykładów i nauk w celu odparcia herezji, czy też udzielenia życiowych pouczeń. Wspaniale czynił to św. Bazyli w swych księgach moralnych, które nazwał *Pismami ascetycznymi* oraz św. Tomasz w swoich kazaniach, a w dzisiejszych czasach zwykli czynić to liczni i to spośród wielkich. Bądź też po dokonaniu podziału, co jest teraz często praktykowane, należy wyjaśniać całość według głównych zagadnień albo przedstawwszy najpierw pewne twierdzenia, do których tekst się szczególnie odnosi, poświęci się im całe kazanie, co pamiętam, że czynili niegdyś nasi nauczyciele we Włoszech. Odznacza się to zaś szczególną jasnością w przypadku przypowieści. Albo wyjaśnwszy

sit a Basilio, Chrysostomo et ab aliis, sed acumine opus est et copia dilatationeque materiae. Quod ita consequetur, si in singulis incisis insistet, ut singula membra sint instituti argumenta, praesertim si loco communi accommodentur. Dabunt praeter ea, quae diximus, occasionem dicendi, cantus et ritus ecclesiastici eiusdem temporis, introitus, offertoria, hymni et id genus alia, quae aliquando firma basis concionis esse possunt. Universa autem haec ad illos quattuor communissimos olimque ab Ecclesia receptos, a Paulo inchoatos et a sanctis Patribus usurpatos modos, anagogem, allegoriam, tropologiam et literalem sensum, prout res et locus postularit caute prudenterque referentur. Solebat enim Origenes iam suis temporibus, scripturam mundo comparare utque is constat quattuor elementis, ita scripturam quattuor sensibus constare dicebat, litterali videlicet seu historico, quem fundamentum caeterorum appellat, morali, sub quo comprehendit allegoricum et tropologicum, physico, qui passim non numeratur, theologico, qui idem [B v.] atque anagogicus est. Quod facilius ex ipsius verbis, si forte eorum bene memini, intelliges: „Divina, inquit, scriptura mundus quidam est intelligibilis, suis quattuor partibus veluti quattuor elementis, constitutus, cuius terra est, veluti in medio imoque instar centri, historia, circa quam aquarum similitudine abyssus circumfunditur moralis intelligentiae, quae a Graecis ethica solet appellari, circa quas, historiam dico et ethicam veluti duas praefati mundi inferiores partes, aer ille naturalis scientiae circumvolvitur, quam naturalem dico scientiam, Graeci vocant physicam. Extra autem omnia et ultra, aethereus ille igneus ardor Empirei caeli, hoc est supernae contemplationis divinae naturae, quam Graeci theologiam nominant, circumglobatur, ultra quam nullus ingreditur intellectus”. Haec ille. Sed et locus communis potest causam dare disserendi, qui aut simpliciter tractandus, aut coniuncte. Simpliciter quidem, partim oratorum more, rem perpetua oratione, nude et absolute explicando, partim philosophorum via et ratione, hypothesis et fundamentis iactis et praemissis. Coniuncte autem, vel locum communem cum Evangelio coniungendo, ut si quis incertitudinem vocationis et gratiae singulorum, [B 2] qua se haeretici efferunt,

[B] jakąś najważniejszą zawilóść z Ewangelii w pierwszej części, resztę omawia się pokrótce i pobieżnie, jak się to teraz powszechnie robi we Włoszech. Jeśli zaś trzeba objaśniać część, ma to swój szczególny wdzięk, jak chociażby u św. Bazylego, u św. Jana Chryzostoma, czy u innych, ale jest to kwestia pomysłowości, a także bogactwa materii i jej właściwego rozłożenia. Można to osiągnąć wówczas, gdy w każdym z poszczególnych odcinków periodu będzie się dbać o to, by wszystkie jego człony stanowiły argumenty dla nauczania, zwłaszcza jeśli zostaną podporządkowane [określonemu] miejscu wspólnemu. Oprócz tego, co powiedzieliśmy, okazję do mówienia dają: śpiew i liturgia danego czasu, pieśni na wejście, ofiarowanie, hymny oraz inne tego rodzaju [rzeczy], które mogą stać się czasami solidną podstawą kazania. Wszystkie wymienione rzeczy powinno się zaś rozważnie i roztropnie odnosić do tych czterech najpowszechniejszych i przyjętych niegdyś przez Kościół sposobów [rozumienia], zapoczątkowanych przez św. Pawła i stosowanych przez świętych Ojców: anagogii, alegorii, tropologii i znaczenia dosłownego, według tego, czego wymaga dana rzecz i miejsce. Już Orygenes miał bowiem w swoich czasach zwyczaj porównywać Pismo Święte do świata i jak wiadomo, że składa się on z czterech żywiołów, tak uważał, że Biblia składa się z czterech sensów: z dosłownego mianowicie, czyli historycznego, który nazywa podstawą pozostałych; moralnego pod którym rozumiał alegoryczny i tropologiczny; naturalnego, który nie jest wszędzie wymieniany; teologicznego, który jest tym samym, [B v.] co anagogiczny. Łatwiej zrozumiesz to z jego słów, o ile dobrze je sobie przypominam. „Albowiem Pismo Boże, powiada, jest pewnym inteligibilnym światem złożonym z czterech części, jakoby z czterech elementów. Ziemią [tego świata położoną] najniżej i pośrodku, na wzór centrum, jest historia. Wokół niej, na podobieństwo wód, rozlewa się ocean moralnej egzegezy, którą Grecy zwykli nazywać etyką (ἠθική). Wokół historii i etyki, niby wokół dwóch niższych części wspomnianego świata, krąży owo powietrze wiedzy naturalnej, którą Grecy nazywają fizyką (φυσική). Natomiast poza i ponad wszystkim rozwija się ów eteryczny i ognisty płomień empirejskiego nieba, czyli najwyższej kontemplacji Bożej natury, poza

probare velit, parabolam de eo, qui vestem nuptialem non habuit, usurpet (Matth. 22), vel contra Evangelium cum loco communi, ut si quis Evangelium de saucio eunte Ierosolimam explicet (Lucae 10), accommodet et illustret illud loco communi de iustificatione. Locus autem communis sumi poterit: modo ex re ipsa, quomodo Basilius de ebrietate, de ieiunio; modo ex persona, quomodo Ambrosius de Sancto Laurentio; nunc ex tempore, quomodo Nazianzenus de Paschate, Nativitate; nunc ex loco, quomodo Christus Dominus de aedificatione templi gravissimam instituit orationem; modo ex occasione, quomodo Paulus Athenis ab ara, in qua erat scriptum, ignoto Deo, occasione sumpta, magnifice de vero, qui fecit caelum et terram Deo, concionatus est, Basilius tempore famis, Cyprianus de mortalitate, Nazianzenus de plaga grandinis, alii de bello.

ANDREAS: Quid? Argumenta et probationes unde sumentur?

SOCOLOVIUS: Tace Schonaeae, audies suo loco facilius, nam haec ad contentionem proprie spectant, de qua, ne idem saepius repetatur, paulo post. Nam et magnis id contigisse, ipse vides, ut eadem saepius in hac parte repeterent. Neque enim hoc loco illud ἀκριβὲς geometricum [B 2 v.] consecrari volumus, sed ne possumus quidem et si vellemus, sed nec alii valde potuerunt.

ANDREAS: Quoniam igitur de materia dixisti, dic de motu.

którą nie wzniesie się żaden intelekt. Grecy nazywają ją teologią”. Tyle Orygenes. Lecz również miejsce wspólne może dostarczyć tematu kazania, który może być omawiany pojedynczo albo łącznie. Pojedynczo mianowicie, to jest po części drogą wyjaśniania rzeczy otwarcie i w całości na sposób oratorski za pomocą mowy ciągłej, a po części na sposób filozoficzny, drogą rozumowania, po przyjęciu założeń i sformułowaniu hipotez. Łącznie zaś, przez połączenia miejsca wspólnego z Ewangelią, jak w przypadku kogoś, kto chce dowieść niepewności powołania i poszczególnych łask, [B 2] którą głoszą heretycy, i dlatego posługuje się przypowieścią o człowieku, który nie miał szaty godowej (Mt 22, 1–14), [wobec czego] przywłaszczył ją sobie, albo przez przeciwstawienie miejsca wspólnego Ewangelii, jak w przypadku kogoś, kto wyjaśnia Ewangelię o zranionym, idącym do Jerozolimy (Łk 10, 30–37), i dlatego stosuje miejsce wspólne o usprawiedliwieniu i je objaśnia. Miejsce wspólne zaś może być wzięte albo z samej rzeczy (np. św. Bazyli o pijaństwie, o poście), albo z osoby (np. św. Ambroży o św. Wawrzyńcu), bądź to z czasu (np. św. Grzegorz z Nazjanzu o Wielkanocy, o Bożym Narodzeniu), bądź z miejsca (w ten sposób Chrystus Pan rozpoczął bardzo ważną przemowę o budowaniu świątyni), albo z okoliczności (w ten sposób św. Paweł, korzystając z okazji, jakiej dostarczył ołtarz, na którym znajdował się napis „Nieznanemu Bogu”, wygłosił wspaniałe kazanie o prawdziwym Bogu, który stworzył niebo i ziemię), [podobnie] św. Bazyli o czasie głodu, św. Cyprian o śmierci, św. Grzegorz z Najzanzu o klęsce gradu, inni o wojnie.

ANDRZEJ: Co? Skąd otrzyma argumenty i dowody?

SOKOŁOWSKI: Milcz, Schoenie! Dowiesz się [o tym] na swoim miejscu, ponieważ odnoszą się one szczególnie do argumentacji mowy, o której trochę później, aby wiele razy nie powtarzać tego samego. Sam wiesz, że i wielkim się to zdarzało, że w tej części często powtarzali te same rzeczy. Nie chcemy bowiem naśladować w tym miejscu owego precyzyjnego (ἀκριβῆς) geometry, [B 2 v.] a także nie możemy, nawet gdybyśmy chcieli, zwłaszcza że inni też nie mogli.

ANDRZEJ: Skoro powiedziałeś już o materii, opowiedz o uczuciu.

SOCOLOVIUS: Motus in quibus christianus orator elaborabit illi erunt: caritatis, spei, gaudii, caelestium rerum cupiditatis, extasis cuiusdam divinae sui que quodammodo oblivionis, misericordiae, poenitentiae, rerum novissimarum metus et desiderii, odii in malum, zeli pro domo Domini, sui ipsius ac rerum humanorum contemptus, ut discat auditor, contemnere mundum, contemnere nullum, contemnere sese, contemnere se contemni. Nam iocus et risus alii que humani affectus hic locum non habent, nisi si quando ex commiseratione ducantur et in traductionem et contentum vitiorum haeresum que fiant; curas hominum, spes vanos, magnum in rebus inane rideant et mundi fallacias, artes, insidias aperiant; hominum perversitatem, duplicitatem, hypocrisim vanitatem que detegant. Quod Chrysostomus, Basilius et alii saepius faciunt; Basilius autem in illis orationibus maxime, quas de avaritia, usura, ebrietate item divinitus conscripsit.

ANDREAS: Unde hos affectus colligis?

SOCOLOVIUS: Ex Christi, prophetarum, Pauli aliorum que sanctorum doctrina; vobis enim philosophis [B 3] haec minus placere solent.

ANDREAS: Quomodo autem hos motus excitabit atque accendet?

SOCOLOVIUS: Caritatis quidem, ipse diligendo, spei ipse sperando ac desiderando, poenitentiae si ipse contritus fuerit. Quod idem de aliis sentiendum est, ut non modo incendere auditorem, sed ipse etiam ardere videatur. Neque enim aut titio extinctus, accendere potest, aut fax ardens non inflamare. Iuvabit tamen plurimum, si prophetas, psalmos sanctos que Patres diligenter legat et ex quibus capitibus moveant, notet, hoc est, materiam, motus, rationem et modum. Quinimo, ubi ipse frigebit, neque eorum gravitatem imitando consequi poterit (quod plerum que sit), ipsos et ad se et ad alios accendendos patronos advocet illorum que perfectas et integras sententias adhibeat, neque prius vel orando, vel clamando, vel ipse plorando defatigetur, quam uberem lacrimam excusserit. In quo, mirum est, quantum excellebat Lucas ille noster Dominicanus, vir quondam in dicendo magnus. Hoc idem plane efficiet, si concionatores spiritu ardentis ipse audierit ac spirituales quosdam

SOKOŁOWSKI: Uczucia, nad którymi ma pracować mówca chrześcijanki są następujące: miłość, nadzieja, radość, pożądanie spraw niebieskich, jakaś boska ekstaza oraz zapomnienie w pewien sposób o sobie, miłosierdzie, żal, bojaźń i pragnienie rzeczy ostatecznych, nienawiść zła, gorliwość o świątynię Pana, pogarda dla samego siebie i spraw ludzkich, aby słuchacz nauczył się gardzić światem, pogardzać nicością, gardzić sobą, pogardzać sobą wzgardzonym. Żart i śmiech oraz inne ludzkie uczucia nie mają tu bowiem miejsca, chyba że w przypadku, gdy biorą się z litości i prowadzą do wyszydzenia i wzgardzenia błędów herezji; wyśmiewają ludzkie troski, próżne nadzieje, wielką marność rzeczy; odkrywają oszustwa, sztuczki, podstępny świat; odsłaniają ludzką przewrotność, dwulicowość, hipokryzję oraz kłamstwo. Wiele razy czynili to św. Jan Chryzostom, św. Bazyle oraz inni. Św. Bazyle zaś najbardziej w tych mowach, które napisał także z Bożego natchnienia o chciwości, lichwie, pijaństwie.

ANDRZEJ: Skąd weźmiesz te uczucia?

SOKOŁOWSKI: Z nauki Chrystusa, proroków, św. Pawła i innych świętych, albowiem wam, filozofom, [B 3] zazwyczaj mniej się one podobają.

ANDRZEJ: W jaki zaś sposób wznieci i rozpali te uczucia?

SOKOŁOWSKI: Miłość – zapewne samemu kochając, nadzieję – samemu oczekując i pragnąc, żal – jeśli sam będzie skruszony. To samo należy rozumieć o innych [uczuciach], aby się wydawało, że nie tylko rozpala słuchacza, lecz także sam płonie. Zgaszona pochodnia nie jest bowiem w stanie niczego zapalić, a zapalona nie może nie rozpaścić. Najbardziej jednak pomoże, jeśli proroków, psalmy i świętych Ojców będzie pilnie czytał i z tych fragmentów, które poruszają, zapamięta to, co jest materią, uczuciem, a co zasadą i sposobem [mówienia]. Gdy sam będzie oziębły i nie będzie mógł naśladować ich charyzmy (co często się zdarza), niech przywoła świętych patronów, aby rozpaścić siebie i innych, a także niech przyswoi sobie ich doskonałe oraz nie-naruszone myśli i nie wcześniej ustanie w modlitwie, krzyczeniu lub płaczu, aż wyciśnie obfitą łzę. Niezwykle odznaczał się w tym nasz dominikanin Łukasz, mąż niegdyś wielki w przemawianiu. Z pewnością osiągnie to samo, jeśli osobiście będzie słuchał kaznodziejów

libellos, in quibus semina et scintillae pietatis continentur, legerit: divi inquam Ephrem, Basilii, Augustini, Bernardi, Bedae, Anselmi, [B 3 v.] Bonaventurae, Carthusiani, Gersonis, Granatensis et si qui sunt in hoc genere alii.

ANDREAS: Quid tum postea?

SOCOLOVIUS: Nihil.

ANDREAS: Videris mihi similis magister illi, qui cum ad cenam quosdam vocasset ac praeclare mensam adornasset multaque de arte accipiendi hospites disservisset, ipse apposuit nihil. Sic tu nos ad psalmos, prophetas et Patres remittis, hoc est ad forum et macellum hospites ablegere, ubi ipse ad cenam eos vocaris.

SOCOLOVIUS: Est ita, ut dicis. Nam et grammatici loqui docent, verba tamen aliunde quaerenda sunt. Et arithmetici numeros tradunt, pecuniam tamen, quam numeramus, non praestant, ipsi inopes plerumque. Mensuram praebet geometres, ipse pedem ubi figat, aliquando non habens. Modum docemus, res non largimur, studio privato opus est, animadversione et observatione multa. Firmius tenentur et cum maiori energia efficaciusque exprimuntur, quae quisque ipse observavit. Nam et vestri in hoc genere (ut vere fatear) ridiculi mihi visi sunt, dum aut irasci, aut laetari, aut invidere docent. Quasi vero ista non natura potius, quam aliqua arte constant. Sed hoc sit aliquid.

ANDREAS: Videmus quid agas: fontes digito commonstras. [B 4] Quoniam igitur de materia et motu dixisti, ad ordinem te referas et quid quoque loco tuus concionator dicturus sit, doce.

SOCOLOVIUS: Priusquam de ordine dicimus, commonendus est quarundam rerum, sine quibus rectum ordinem conservabit numquam. Primum, ne se varietate et multitudine argumentorum obruat. Errant enim illi, qui se tum copiosos putant, si de omnibus rebus uno loco dixerint. Copiosus vere ille erit, qui de re proposita et ad eundem finem, ita ut fidem faciat, apte et sufficienter dicere poterit. Secundo, ne omnia, quae aut scit, aut legat, etiam de eodem

o żarliwym duchu i czytał pewne książeczki duchowe, w których znajdują się nasiona i iskry pobożności, mianowicie św. Efrema, św. Bazylego, św. Augustyna, św. Bernarda, św. Bedy, św. Anzelma, [B 3 v.] św. Bonawentury, Dionizego Kartuza, Jana Gersona, Ludwika z Grenady i innych, im podobnych.

ANDRZEJ: A co potem?

SOKOŁOWSKI: Nic.

ANDRZEJ: Mistrzu, wydajesz mi się podobny do kogoś, kto zaprosiwszy pewnych ludzi na ucztę, znakomicie przygotował stół i zastosował wiele reguł sztuki przyjmowania gości, [lecz] sam niczego nie podał. Tak ty odsyłasz nas do psalmów, proroków i Ojców, to znaczy odprawiasz gości do kramów na rynku, chociaż sam zaprosiłeś ich na ucztę.

SOKOŁOWSKI: Jest dokładnie tak, jak mówisz. Gramatycy uczą bowiem mówić, jednak słów należy poszukiwać gdzie indziej. Arytmetycy uczą liczb, jednak nie dają pieniędzy, które liczymy, sami najczęściej ubodzy. Geometra podaje miarę, nie mając często samemu miejsca, gdzie mógłby postawić stopę. Uczymy metody, nie udzielamy samej rzeczy. Potrzeba własnego badania, namysłu i wiele pilności. Rzeczy, które ktoś sam zauważył, będą lepiej pamiętane i przekazywane z większą energią. Albowiem i wasi wydali mi się śmieszni pod tym względem (prawdę mówiąc), gdy uczą się gniewać, radować lub zazdrościć. Tak jakby te rzeczy nie zależały raczej od natury, ale od jakiejś sztuki. Ale będzie jeszcze i o tym.

ANDRZEJ: Widzimy, co czynisz – palcem wskazujesz źródła. [B 4] Skoro powiedziałeś już o materii oraz uczuciu, a do porządku [mowy] się odniesiesz, to opowiedz także o tym, w jakiej sytuacji będzie przemawiać Twój kaznodzieja.

SOKOŁOWSKI: Zanim powiemy o porządku, trzeba, aby zwrócił uwagę na pewne rzeczy, bez których nigdy nie zachowa właściwego porządku. Po pierwsze, niech nie pogrąża się w różnorodności i wielości argumentów. Mylą się bowiem ci, którzy uważają się wtedy za mądrych, gdy mówią o wszystkim w jednym miejscu. Prawdziwie mądrym będzie ten, kto tak wzbudzi wiarę w przedłożoną sprawę i jej cel, że będzie mógł przemawiać stosownie i wystarczająco. Po

argumento, dicat. Multa enim possunt esse, aut infirma, aut ambigua, aut incerta, aut aliqua circumstantia inquinata. Ne illud Fabii ipsi eveniat, ut dum nihil perdere vult, perdat omnia. Cortices relinquat, nucleos proponat quantum fieri potest, ac optima quaeque semper ad praesensque negotium accommodatissima, seligat, vulgo audita et cognita relinquat, neque id curet ut multa, sed ut multum dicat. Sed et ea, quae serio ad probandum sumuntur, praeter ea, quae primo et per se probant, eo amplius aliquid eruditum, iucundum, inopinatum, quasi ex latere habeant, quod auditorem et delectet et instruat, quod Scarga noster praeclare [B 4 v.] facit. Tertio, ut non magis cogitet quid dicat, quam quid non dicat, nam saepe illa, quae non dicenda erant, evertunt et inquinant, quae praeclare dicta sunt, ac ut desiderium suae orationis, quod medici in cibo praecipiant, semper relinquat. Quarto, si graves materias, mature expedire velit, cito et statim a principio eas proponat, tamquam optimos et saluberrimos cibos, neque more rusticorum ad extremum orationis disserat. Postea enim in parergis et superfluis, consumpto tempore, necessariis non relinquetur locus fessoque auditore exhaustis viribus, titubando, molestus omnibus, illas peraget, ac ne quicquam clepsydras ac hominum assurrectiones, motus et taedia aspiciet, seque ita confundet. Nam et Diogenes interrogatus, cur prior semper in Olympia pedes veniret, quam alii equestres, respondisse fertur, se prius domo egredi solere. Nam quod cito perficere volumus, cito ac statim illud aggrediamur oportet. Et proinde, ne exordiis quidem longis (ut ad rem propius accedamus) opus habebit, si tamen illis aliquando utetur, universa ad docilitatem et intelligentiam comparabuntur honestumque causae accessum praeparabunt. Nam benevolentiam captare, quid opus est apud eos, [C] qui sponte ad audiendum parati sunt, nisi forte in persona sit aliquid vitii, aut superius aliquid ambigue et suspecte dixerit. Sed commodissimum erit caute et prudenter orationem instituere personaeque suae oblivisci, neque enim ille est, qui loquitur, sermones hominum non curare et si quid huiusmodi fuerit, domi et apud se corrigere.

drugie, niech nie mówi wszystkiego, o czym wie lub czytał, nawet w przypadku tego samego argumentu. Wiele [z tych rzeczy] może być bowiem mało wartościowych, wątpliwych, niepewnych albo splamionych jakąś okolicznością. Aby nie przydarzyło mu się to, co Fabiuszowi, który wtedy, gdy nie chciał niczego stracić, straciłby wszystko. Jeśli to możliwe, niech odrzuci łupiny i przedstawi sedno sprawy, a także niech zawsze wybiera najlepsze argumenty i najważniejsze dla bieżącej sprawy. Niech porzuci rzeczy znane oraz zasłyszane pomiędzy ludem i nie martwi się o to, aby dużo mówić, lecz gruntownie. Nawet te argumenty, które są wykorzystywane poważnie w dowodzeniu, z wyjątkiem tych, które dowodzą się bezpośrednio same przez się, muszą mieć dodatkowo coś uczonego, przyjemnego, niespodziewanego, jakby z boku, co poucza i sprawia przyjemność słuchaczowi, co nasz Skarga znakomicie [B 4 v.] czyni. Po trzecie niech nie myśli bardziej o tym, co mówi, niż o tym, o czym nie mówi. Często bowiem te rzeczy, których nie należało mówić, podważają i obniżają wartość tego, co zostało znakomicie powiedziane. Niech porzuca zawsze pragnienie, aby dużo mówić, co zalecają lekarze w przypadku [spożywania] pokarmu. Po czwarte, jeśli chce wyjaśnić poważne kwestie we właściwym czasie, niech od początku wcześniej i szybko je przedłoży, jak gdyby najlepsze oraz najzdrowsze potrawy i niech nie odkłada ich sposobem prostaków na koniec mowy. Straciwszy bowiem później czas w niepotrzebnych przyczynkach, nie zostanie [mu] miejsca na to, co konieczne, a zmęczywszy słuchacza i wyczerpawszy siły, chwiejąc się na nogach, wszystkim uciążliwy, zajmie się nimi i tak się zakłopotą, że nie zauważy jakichkolwiek klepsydr oraz podniesienia się, poruszenia i niechęci ludzi. Otóż Diogenes zapytany, dlaczego przychodzi zawsze pieszo do Olimpii szybciej niż inni jadący konno, miał odpowiedzieć, że zazwyczaj wcześniej wychodzi z domu. To bowiem, co chcemy szybko wykonać, powinniśmy wcześniej i natychmiast rozpocząć. I dlatego kazanie nie będzie mieć jakiś długich wstępów (abyśmy przystąpili do właściwej rzeczy). Jeśli jednak czasem się nimi posłużymy, to niech wszystkie zostaną dostosowane do pojętności i rozumienia [słuchaczy] oraz przygotują sprawie znakomity przystęp. Po cóż bowiem

ANDREAS: Unde ergo ordietur?

SOCOLOVIUS: Ordietur, vel ex totius argumenti partitione causaeque informatione, vel continuabit sequentem sermonem cum superiorum temporum doctrina, quod ut ad docilitatem est maxime accommodatum, ita quandam habet venustatem, vel si quid praetermissum, aut secus commissum sit in priori concione, complebit et interpretabitur, vel ea, quae illum impedire videntur, auferet. Habent et illa non parum dignitatis et venustatis, si ordiamur a gravi aliqua prophetia, vel a figura veteris legis, praesenti negotio accommodata, vel a communi verbo sive proverbio dicendique modo, vel a subita quondam circumstantia insperatoque eventu.

ANDREAS: Ubi exorsus fuerit, quid faciet?

SOCOLOVIUS: In civilibus quidem causis narrari solet, apud nos non ita frequentur, sit tamen aliquando. Illud autem narrationis genus crebrius adhibetur, quod per omnes [C v.] partes orationis fusum est. In quibus servabit illa communia vestra (nam nihil hic proprium video) nempe, ut vera narret et consentanea, certis et receptis auctoribus eadem fulciat, cognita non inculcet, non omnia explicet, multa attingat solum, neque alte causam ordiatur, imprimis autem obscuritatem, quae narrationem maxime sequi solet, fugiat. Quod ita consequetur, si temporum, locorum, personarum et alias circumstantias observabit.

ANDREAS: Quid deinceps sequitur?

potrzebne jest pozyskanie przychylności pomiędzy tymi, [C] którzy przygotowani są z własnej woli do słuchania, chyba że posiada przypadkiem w sobie jakąś niedoskonałość albo wcześniej powiedział coś dwuznacznie lub podejrzenie. Lecz najstosowniej będzie, jeśli zapomni o własnej osobie i będzie starannie oraz umiejętnie tworzył kazanie. Nie on jest bowiem tym, kto mówi. Niech [dlatego] nie troszczy się o słowa ludzi, a jeśli było coś tego rodzaju, poprawi się u siebie w domu.

ANDRZEJ: Od czego zatem rozpocznie?

SOKOŁOWSKI: Rozpocznie albo od podziału całości argumentu i wyjaśnienia sprawy, albo będzie kontynuował następne kazanie [zgodnie] z nauką dawniejszych czasów, co chociaż jest najbardziej dostosowane do nauczania, to otrzyma jednak pewne piękno. Albo jeśli coś zostało pominięte lub niewłaściwie przekazane we wcześniejszym kazaniu, uzupełni to i wyjaśni, albo usunie to, co wydaje mu się, że zagmatwał. Także i te argumenty otrzymają znacznie więcej dostojności i piękności, jeśli rozpocznie od jakiegoś ważnego proctwa lub figury Starego Testamentu odpowiedniej dla bieżącej sprawy, powszechnego wyrażenia, czyli przysłowia, oraz sposobu mówienia, czasami od nieoczekiwanej okoliczności czy też niespodziewanego wydarzenia.

ANDRZEJ: Co zrobi, gdy skończy wstęp?

SOKOŁOWSKI: W sprawach sądowych zazwyczaj się opowiada, [lecz] u nas nie często się to zdarza, jeśli jednak, to tylko czasem. Częściej wykorzystuje się ten rodzaj opowiadania, który został rozdzielony [C v.] na wszystkie części mowy. Niech troszczy się o te wasze ogólne [zalecenia] (albowiem nie widzę tu nic własnego), aby opowiadał mianowicie prawdziwe i właściwe rzeczy, podpierał je pewnymi i powszechnie przyjętymi autorami, nie nauczał o znanych [rzeczach], nie objaśniał wszystkiego, wiele tylko wzmiankował i nie rozpoczynał sprawy górnolotnie, a przede wszystkim zaś unikał niejasności, która zazwyczaj najczęściej towarzyszy opowiadaniu. Osiągnie to, jeśli będzie obserwował czasy, miejsca, osoby i inne okoliczności.

ANDRZEJ: Co następuje potem?

SOCOLOVIUS: Contentio, in qua cardo negotii versatur totaque ratio persuadendi posita est. Constat haec confirmatione et refutatione, ut scis. Optat alicubi Hieronymus, ut Lactantius ita potuisset „nostra confirmare quemadmodum aliena refutavit”. Nam neque ille, qui sua confirmare non potest, aliena recte et solide refutare poterit et alienis non refutatis, nostra stabilire difficile est. Constat hoc utrumque argumentis. Argumenta ex locis petuntur. Loci autem, aut insiti sunt, aut assum<p>ti. Insiti in re ipsa haerent et discursu rationeque colliguntur. Assum<p>ti, testimoniis et auctoritate constant.

Prius genus locorum dialecticorum aut philosophorum est indeque scientes et dogmatici [C 2] vocantur. Posterius hoc, nostrum hoc est, christianorum est peculiare indeque fideles, quod auctoritatem et testimonia sequamur, vocari solemus hique nobis pro insitis habentur. Unde illud Isaiae: „Nisi credideritis, non intelligetis” <(Isai. 7)>. Et illud Habacuc: „Iustus autem in fide sua vivet” (Haba. 2), id est non sensu et ratione, sed fide nitetur. Et tota illa series patrum, quam Paulus recensuit ad Corinthios, hac eadem fide subnixi, sua omnia sciebat et vixit, quod ipse Paulus fusius interpretatur: „Arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum, consilia destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi et in promptu habentes ulcisci omnem inoboedientiam cum impleta fuerit vestra oboedientia” (2 Cor. 10). Accersuntur tamen et illi aliquando. Assumpti loci doctrinae christianae illi numerantur a doctis. Primus est ex revelatione aliqua divina non scripta, ut indicat divus Paulus: „Prophetae duo aut tres dicant et caeteri diiudicent, quod si alii revelatum fuerit sedenti, prior taceat” (1 Cor. 14). Argumenta autem ex hoc primo loco non habent vim faciendi fidem catholicam, nisi revelationis auctoritate [C 2 v.] Ecclesiae confirmatae sint, quod ex verbis Sancti Pauli constat, cum revelationes in coetu diiudicandas esse docet. Nam alioquin et maxime hoc saeculo periculosus est his locus, fundamentum plane Anabaptistarum et Svenckfeldii.

SOKOŁOWSKI: Argumentacja, w której znajduje się oś sprawy i w której zawiera się cała sztuka przekonywania. Jak wiesz, polega ona na dowodzeniu i odpieraniu zarzutów. Św. Hieronim życzył sobie w którymś miejscu, aby „Laktancjusz mógł tak dowodzić nasze sprawy, jak odpierał inne”. Ten bowiem, kto nie może dowieść swojej sprawy, nie będzie mógł odpowiednio i gruntownie odeprzeć innej, a gdy nie zwalczyło się innych rzeczy, trudno jest udowodnić swoje. Jedno i drugie składa się z argumentów. Argumenty są czerpane z miejsc. Miejsca zaś są wewnętrzne lub zewnętrzne. Wewnętrzne tkwią w samej rzeczy i są gromadzone na podstawie rozumowania i dowodu. Zewnętrzne opierają się na świadectwach i autorytecie.

Pierwszy rodzaj miejsc pochodzi od dialektyków lub filozofów i dlatego nazywają się one naukowymi lub dogmatycznymi. [C 2] Ten drugi rodzaj dotyczy szczególnie naszych, to znaczy chrześcijańskich [miejsc], i dlatego nazywa się je zazwyczaj godnymi zaufania, o ile trzymamy się autorytetu i świadectw, a także uważane są przez nas za wewnętrzne. Stąd te słowa Izajasza: „Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (Iz 7, 9). A także Habakuka: „Sprawiedliwy żyć będzie dzięki swej wierze” (Ha 2, 4), to znaczy, że nie będzie polegać na zmyśle i rozumie, ale na wierze. Cały ten szereg ojców, który św. Paweł wyliczył w Pierwszym Liście do Koryntian, opierał się na tej wierze, wszystko dzięki niej rozumiał i [nią] żył, co sam św. Paweł objaśnia bardziej wyczerpująco: „oręż bojowania naszego nie jest z ciała, lecz posiada moc burzenia twierdz warownych. Udaremniamy ukryte knowania i wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi z gotowością ukarania każdego nieposłuszeństwa, kiedy już wasze posłuszeństwo stanie się doskonałe” (2 Kor 10, 4–6). Czasami jednak są one przywoływane. Miejsca zewnętrzne nauki chrześcijańskiej wyliczane są przez uczonych. Pierwszy rodzaj pochodzi z pewnego niespisanego Bożego objawienia, jak objaśnia św. Paweł: „Prorocy niech przemawiają po dwóch albo po trzech, a inni niech to roztrząsają! Gdy zaś komuś innemu z siedzących dane będzie objawienie, pierwszy niech zamilknie” (1 Kor 14, 29–30). Argumenty zatem z tego pierwszego miejsca nie posiadają mocy uwierzytelniania wiary katolickiej, jeśli

Secundus ordine locus fidei vero primus est e scriptura sacra. „Omnis, inquit Paulus, scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, arguendum, corripiendum et erudiendum” (2 Tim. 3). Scriptura autem sacra duplicem potissimum sensum habet, mysticum et historicum, quem passim litteralem vocant. Mysticus quidem valet ad docendum, ad corripiendum, ad erudiendum, sed ad arguendum, id est ad fidem faciendam, non ita est accommodatus, potest enim esse multiplex et varius, quod Dionysius Areopagita in epistola ad Polycarpum, Hieronymus in Matthaëum, docuerunt. Divus Augustinus quidem contra Donatum multum ridet illos, qui ex illis verbis Cantorum: „Indica mihi ubi pascas, ubi cubes in meridie” (Cant. 5) probare voluerunt Ecclesiam catholicam tantum esse in Africa, quod sit pars meridionalis. Quod tamen ita intelligendum est, si sensus mysticus non alio loco scripturae expositus et comprobatus sit. Nam alioqui recte concludit, ut quod dictum erat sensu historico de [C 3] Salomone: „Erit mihi in filium et ego ero ei in patrem” (2 Cap. 7), Paulus exponit de Christo. Et quod dictum erat de caelis: „Caeli enarrant gloriam Dei” (Psal. 18) idem Paulus usurpat de Apostolis. Ex historico autem sensu (Cap. 10) certum et firmum sumitur argumentum eadem tamen ratione, si Ecclesiae auctoritas et interpretatio accesserit. Nam fieri potest, ut aliquis sit sensus historicus cuiuspiam loci tamen, quia nondum est ab Ecclesia confirmatus, ex eo duci non potest argumentum tale, cui penitus inhaerendum sit, ut cum divus Paulus se usque ad tertium caelum raptum fuisse dicit, plerique hoc verum et quod oculis cernimus caelum interpretantur, nec nos pugnamus, hic tamen sensus talis non est, qui fidem constituat catholicam, cum nihil hac de re ab Ecclesia definitum sit. Quapropter summa rei est, nullum verum argumentum e scriptura, quae vel maxime perspicua videatur, erui posse, quod fidem catholicam generet, nisi accedat auctoritas

objawienie nie zostanie potwierdzone autorytetem [C 2 v.] Kościoła, co wiadomo ze słów św. Pawła, kiedy uczy, że objawienia powinny być osądzone na zgromadzeniu (1 Kor 14, 24–25). W przeciwnym bowiem przypadku miejsce to jest niebezpieczne, a zwłaszcza w tym wieku. Z pewnością jest podstawą dla anabaptystów i szwenkfeldystów.

Drugie w kolejności, zaś pierwsze pod względem wiary, jest miejsce z Pisma Świętego. „Wszelkie – powiada św. Paweł – Pismo od Boga natchnione jest i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia” (2 Tm 3, 16). Wobec tego Pismo Święte posiada przede wszystkim dwójaki sens, mistyczny i historyczny, który powszechnie nazywają dosłownym. Sens mistyczny przydaje się wprawdzie do nauczania, poprawiania i kształcenia, lecz do przekonywania, to jest do uwierzytelniania wiary nie jest tak przystosowany, może być bowiem wieloznaczny i różny, co wykazali Dionizy Areopagita w liście do Polikarpa i św. Hieronim w *Komentarzu do Ewangelii według świętego Mateusza*. W każdym razie święty Augustyn przeciwko Donatowi naśmiewa się bardzo z tych, którzy z następujących słów Pieśni nad Pieśniami: „Wskaż mi, gdzie pasiesz swe stada, gdzie dajesz im spocząć w południe” (Pnp 1, 7), chcieli udowodnić, że Kościół katolicki jest tylko w Afryce, co oznaczałoby część południową. Należałoby jednak rozumieć to w ten sposób, gdyby sens mistyczny nie był objaśniony i udowodniony za pomocą innego miejsca Pisma Świętego. Ponadto św. Paweł poprawnie wnioskuje, gdy to, co powiedziano w sensie historycznym o [C 3] Salomonie: „Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem” (2 Sm 7, 14), wykląda o Chrystusie. A także to, co powiedziano o niebiosach: „Niebiosa głoszą chwałę Boga” (Ps 19 [18], 1), tenże sam św. Paweł odnosi do apostołów. Z historycznego sensu (1 Sm 10, 1–27) wyprowadza się zatem pewny i solidny argument, ale tylko na tej zasadzie, że uwzględni się autorytet i wykładnię Kościoła. Może się bowiem zdarzyć, że jest jakiś sens historyczny dotyczący pewnego miejsca, ale ponieważ nie został wcale potwierdzony przez Kościół, nie można z niego wyprowadzać takiego argumentu, do którego należałoby się bezwzględnie przywiązywać. Na przykład, gdy św. Paweł mówi, że został porwany aż do trzeciego nieba (2 Kor 12, 2–4) i wielu ludzi

et interpretatio Ecclesiae catholicae. Hoc significatum est exemplo illo Iacobi et Esav. Isaac, alioquin magnus Patriarcha, non potuit discernere inter vocem Iacob et pellem Esav. Rebecca, quae ferebat formam et speciem Ecclesiae, utpote cui mysterium hoc revelatum fuerat, duos populos esse in utero eius et [C 3 v.] maiorem servituum minori, probe intellexit, quis esset versus Iacob, aut versus Esav. Huc eodem pertinent figurae veteris legis et parabolae novae. In figuris veteris legis diligenter videndum erit, in quo proprie consistat figura et ad quid referatur. Quam, si alia scriptura interpretabitur, ut superius diximus, aut similem aliquam illi figurae, quomodo petram illam deserti Paulus exponit, idem valebit ac sensus historicus. Eodem modo antiqui Patres probarunt ex veteris testamenti figuris, Christum verum Messiam esse, quia Paulus et alii Apostoli eas ipsas figuras hoc modo exposuerunt. In parabolis autem novi testamenti praeceptum Chrysostomi observandum est: in omni parabola semper aliquid esse praecipuum, quod dicatur ad probandum id, de quo agitur, multa deinde ad explendum sensum et orandam orationem, dici, igitur cavendum esse, ne ex illis rebus, quae in parabolis explendae narrationis causa dicuntur, argumenta sumamus. Nam alioquin et furari et foenerari ex parabolis licitum esse colligeretur, ut de villicio et de talentis traditis. Clavis autem assequendi sensus et aperiendae parabolae haec erit. Primum occasio, unde nata sit parabola, videnda est, deinde similis parabolae in alio loco [C 4] interpretatio denique, quod summum est, ultima sententia et quasi epimythion, hoc est scopus et sensus parabolae, quo concludi solet, quale est illud de veste nuptiali: „Multi vocati, pauci electi” (Matth. 22). Et illud de primo accubitu: „Qui se exaltat, humiliabitur” (Lucae 14). De virginibus item: „Vigilate, quia nescitis diem neque horam” (Matth. 25). Dabit autem operam, ne ad confirmandum scripturas aut alienas et multum remotas, aut ambiguas, aut in contrario sensu prolatas, afferat. Haec enim aliquando vero ac legitimo sensui apud vulgus multum detrudere solent ac hominibus versutis latus doctoris aperire eumque ridendum propinare. Plusque interdum unus debite locus allegatus valet, quam sexcenti extra propositum invecti. Itaque et eam ostentationem fugiet, quae et molesta est et nihil prodest.

uważa, że niebem jest to, co widzimy, nie sprzecząmy się, jednak nie taki jest sens, który ustanawia wiarę katolicką, ponieważ nic w tej sprawie nie zostało określone przez Kościół. Dlatego najważniejszą rzeczą jest to, że nie można wydobyć z Pisma Świętego, choćby wydawało się nawet najbardziej jasne, żadnego prawdziwego argumentu, który tworzy wiarę katolicką, jeśli nie będzie on zgodny z autorytetem i wykładnią Kościoła katolickiego. Zostało to określone w egzemplum o Jakubie i Ezawie (Rdz 27, 1–45). Izaak, skądinąd wielki patriarcha, nie mógł rozróżnić pomiędzy głosem Jakuba a skórą Ezawa. Rebeka, która stanowi figurę i wyobrażenie Kościoła, a której objawiono mianowicie tę tajemnicę, że w jej łonie znajdują się dwa narody i [C 3 v.] „starszy będzie służył młodszemu” (Rdz 25, 23), właściwie zrozumiała, co odnosi się do Jakuba, a co do Ezawa. Ponadto tego samego dotyczą figury Starego i przypowieści Nowego Testamentu. W figurach Starego Testamentu należy starannie zwrócić uwagę na to, z czego właściwie składa się figura i do czego się odnosi. Jeśli inny fragment Pisma Świętego będzie wyjaśniał daną figurę, jak powiedzieliśmy powyżej, albo jakąś podobną do tej figury, tak jak św. Paweł objaśnił ową skałę na pustyni (1 Kor 10, 1–4), to i sens historyczny posiada takie samo znaczenie. Tym samym sposobem starożytni Ojcowie udowodnili na podstawie figur Starego Testamentu, że Chrystus jest prawdziwym Mesjaszem, ponieważ św. Paweł i pozostali apostołowie te same figury wyjaśniali w ten sam sposób. W przypowieściach zaś Nowego Testamentu należy przestrzegać zalecenia św. Jana Chryzostoma: w każdej przypowieści jest coś najważniejszego, co powinno być powiedziane dla udowodnienia tego, o czym się mówi, wiele zaś mówi się dla dopełnienia sensu i zamknięcia mowy. Trzeba się więc strzec, abyśmy nie wybierali argumentów z tych rzeczy, które znajdują się w przypowieściach dla wypełnienia opowiadania. W przeciwnym bowiem razie można z przypowieści wywnioskować, że wolno kraść i uprawiać lichwę, na przykład z tej o rządcy (Łk 16, 1–8) czy o przekazanych talentach (Mt 25, 14–30). To zaś będzie kluczem do zrozumienia sensu i wyjaśnienia przypowieści: po pierwsze trzeba zwrócić uwagę na okoliczności, w których zrodziła się przypowieść,

Tertius est locus ex traditione, quae eandem vim penitus habet ad fidem christianam faciendam, quam scriptura. Sic enim Paulus haec coniugit: „Tenete, inquit, traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram” (2 Tes. 2), sive per scripturam. Non enim minus verbum Dei est, quod voce traditur, quam quod scriptura. Ex eo enim tota res pendet, non quod dictum aut scriptum sit aliquid, sed quod a Deo profectum. Et quae Apostoli [C 4 v.] dicebant, antequam scripto mandarentur, Dei verba erant indeque communi vocabulo scripturae etiam ipsa traditio vocatur et divus Paulus suum Evangelium traditionem vocat: „Ego accepi a Domino, quod tradidi vobis” (1 Cor. 11). Quinimo in hoc traditio superat scripturam, quod tempore prior sit, quod clarior, quod latius pateat, nec corrumpi et interire, aut in varios sensus ita facile torqueri possit. Itaque divus Ioannes se chartae atque atramento multa credere nolle dixit (2 et 3 Ioan.). Dum autem de traditione loquimur, eam quae catholica sit, quae et scripturae et rectae rationi conveniat et quam Ecclesia approbavit, cum divo Augustino intelligo (lib. 1 de Eccles. cap. 3). De qua plura alibi diximus.

potem na objaśnienie podobnej przypowieści w innym miejscu, [C 4] a także, co jest najważniejsze, na ostatnie zdanie, jak gdyby morał. To jest cel i sens przypowieści, który zazwyczaj jest wyjaśniany, tak jak w przypadku przypowieści o szacie weselnej: „wielu jest powołanych, lecz niewielu wybranych” (Mt 22, 14), a także o pierwszym miejscu za stołem: „kto się wywyższa, będzie poniżony” (Łk 14, 11). Podobnie w przypowieści o pannach: „Czuwajcie więc, bo nie znacie dnia, ani godziny” (Mt 25, 13). Niech się postara, aby nie używać w dowodzeniu pism obcych, bardzo odległych, niepewnych, albo wypowiedzianych w przeciwnym znaczeniu. Urągają one bowiem niekiedy pośród pospółstwa prawdziwemu i uprawnionemu sensowi, a także odsłaniają tajemnice kaznodziei przewrotnym ludziom, a jego samego narażają na pośmiewisko. Tymczasem jedno miejsce cytowane we właściwy sposób znaczy więcej niż ponad sześćset przywołanych twierdzeń. W ten sposób uniknie się tego popisu, który jest drażniący i niczemu nie służy.

Trzecie jest miejsce z tradycji, która posiada dokładnie takie samo znaczenia dla uwierzytelniania wiary chrześcijańskiej, jak Pismo Święte. Św. Paweł łączy te dwie sprawy w następujący sposób: „trzymajcie się – powiada – tradycji, o których zostaliście pouczeni bądź żywym słowem, bądź za pośrednictwem naszego listu” (2 Tes 2, 15), bądź za pomocą Pisma Świętego. Słowo Boże, które jest przekazywane ustnie, nie posiada bowiem mniejszego znaczenia niż Pismo Święte. Cała rzecz nie zależy bowiem od tego, czy coś zostało powiedziane czy napisane, ale od tego, że wzięło początek od Boga. A to, co głosili apostołowie, [C 4 v.] było Słowem Bożym, zanim zostało spisane. Ponadto w języku typowym dla Pisma Świętego także ono samo nazywa się tradycją, a św. Paweł nazywa tradycją swoją Ewangelię: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem” (1 Kor 11, 23). Tradycja przewyższa nawet Pismo Święte, w tym mianowicie, że jest wcześniejsza w czasie, jaśniejsza, jest szerzej dostępna, nie podlega zepsuciu ani zniszczeniu, i nie może być z taką łatwością przekształcona w wiele sensów. Św. Jan powiedział dlatego, że nie chce za bardzo powierzać pewnych rzeczy karcie i atramentowi (2 J 1, 12 oraz 3 J 1, 13). Kiedy zaś mówimy o tradycji, to za

Quartus locus est ab auctoritate conciliorum generalium, ex quo sumpta argumenta eiusdem fidei et auctoritatis sunt cum superioribus. Sic Filium Dei ὁμόουσιον Patri credimus, quia ita prima Nicoena synodus definivit, etiam si hoc nomen in sacra scriptura non inveniatur. Sic Spiritum Sanctum, Patri et Filio ὁμόουσιον et ab utroque procedere, quia Constantinopolitana et Romana synodi eodem tempore ex scripturis ita sanxerunt. Idque eas ob causas: partim, quod concilia Ecclesiam catholicam repraesentant, quae errare non potest, [D] est enim columna ac firmamentum veritatis, partim, quod praesentem Spiritum Sanctum habeant, sic enim in primo illo concilio Apostolico: „Visum est nobis, inquit, et Spiritui Sancto” ac si Spiritus Sanctus illius concilii Dux et Praeses fuisset, ut quidem fuit, partim, quod promissionem illam Christi acceperint: „Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum” (Matth. 18). Haec autem, quae dicimus de iis conciliis intelligimus, quae legitime congregata sunt et ex illis personis, ex quibus rite congregari debent et ab iis, quibus hoc manus incumbit, ut congregent et praesideant quaeque ἀκέφαλα non sunt. Nam alioqui conciliabula et conventicula potius, quam concilia erunt dicenda, quale Ariminensis fuit et nunc passim haereticorum omnia sunt et fuerunt semper. Habita est tamen et synodis provincialibus legitime congregatis et superiorum auctoritate confirmatis semper sua fides et auctoritas.

Quintus locus est fide et auctoritate proximus a decretis Pontificum, habet autem vim ex illis capitibus. Primo, quod „ab antiquis diebus, inquit Petrus, voluit Deus per os illorum audire gentes verbum Evangelii et credere” (Acto. 5). Deinde ex illa celebri commissione muneris: „Pasce oves meas, pasce [D v.] agnos meos” (Ioan. 21),

św. Augustynem mam na myśli taką, która jest katolicka, zgadza się z Pismem Świętym i właściwą wykładnią, którą zaakceptował Kościół (*O obyczajach Kościoła katolickiego i obyczajach manichejczyków* I. 30). Na ten temat powiedzieliśmy więcej gdzieś indziej.

Czwarte miejsce pochodzi z autorytetu soborów powszechnych, a otrzymane z niego argumenty posiadają tę samą wiarygodność i znaczenie, co wcześniejsze. W ten sposób wierzymy, że Syn Boży jest współistotny (ὁμόουσιον) Ojcu, ponieważ tak ustalił pierwszy sobór nicejski, nawet jeśli to określenie nie znajduje się w Piśmie Świętym. Takim sposobem Duch Święty jest współistotny (ὁμόουσιον) Ojcu i Synowi i pochodzi od Obu, gdyż sobór konstantynopolitański i rzymski w tym samym czasie tak postanowił na podstawie Pisma Świętego. [Jest] tak dlatego z następujących przyczyn: sobory reprezentują Kościół katolicki, który nie może się mylić, [D] jest bowiem filarem i podstawą prawdy; odbywają się [one] w obecności Ducha Świętego, gdyż podczas tego pierwszego soboru apostołskiego tak powiadali: „Postanowiliśmy, Duch Święty i my” (Dz 15, 28), jak gdyby Duch Święty był Przywódcą i Przewodniczącym tego soboru; a także otrzymały tę obietnicę Chrystusa: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20). To zaś, co mówimy, rozumiemy o tych soborach, które zostały zwołane zgodnie z prawem, z grona tych osób, które zgodnie ze zwyczajem powinny być zwoływane i przez tych, których zadaniem pozostaje to, aby je zwoływać i im przewodniczyć i które nie są bez zwierzchnika (ἀκέφαλα). W przeciwnym bowiem razie trzeba je raczej nazywać zebraniem i małymi zgromadzeniami, jakim był sobór w Rimini, a teraz są i zawsze były wszystkie heretyckie. Synody prowincjonalne, które zostały prawnie zwołane i potwierdzone autorytetem zwierzchników, posiadają jednak zawsze swoją wiarygodność i znaczenie.

Piąte miejsce, najbliższe wiarygodności i autorytetowi, pochodzi z dekretów papieży. Posiada zaś ono znaczenie z tych oto przyczyn. Po pierwsze, że już „od dawna, powiada św. Piotr, zechciał Bóg, aby z ich ust poganie usłyszeli słowa Ewangelii i uwierzyli” (Dz 15, 7). Następnie z tego uroczystego powierzenia urzędu: „Paś

pascuis certe verbi et doctrinae. Tertio ex oratione Christi Domini: „Ego pro te oravi Petre, ut non deficiat fides tua et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos” (Lucae 22). Quae tamen de illis decretis intelligenda erunt, quae de rebus ad fidem pertinentibus et ex officio munereque proprio fiunt, nam in aliis multa pro locis ac temporibus aliisque circumstantiis saepe mutantur.

Sextus locus est ex consensu Patrum, non dissimilis, meo iudicio, valoris, partim, quod ii, ut plurimum episcopi suarum Ecclesiarum fuerint in locumque Apostolorum ac discipulorum Christi, successerint, iuxta illud: „Pro patribus nati sunt tibi filii” <(Psal. 44)>, partim propter vitae sanctitatem, caelestibus signis ac miraculis comprobata, partim, quod multi ex his praesentes Christi discipulos viderint eorumque auditores, aut saltem discipulorum discipuli fuerint ac plerisque earum rerum, quas nunc credimus, ipsi interfuerint manibusque suis atrectaverint, partim propter Ecclesiae veteris, quam illi recens plantatam irrigabant, necessitatem, tum, quod tacito omnium conciliorum et orbis consensu eorum doctrina confirmata sit, tum, quod a nostris saeculis remoti ab omni affectu et perturbatione [D 2] liberi fuerint, quod testium et iudicium debet esse proprium utpote ad quos tempora et controversiae nostrae non pertinebant. Mitto solidam eruditionem, linguarum cognitionem maternam, mitto pertinax studium et diligentiam, quibus omnia cedere solent, continentiam item et abstinentiam, cum quibus effeta haec nostra aetas compari non potest. Hoc autem, quod dico, intelligimus de universali Patrum consensus, qui suorum temporum, meo iudicio, Ecclesiam repraesentant, ubi praesertim aliquid affirmant, non opinantur, ubi sua astruunt, non extremas haereticorum sententias persequuntur, nam tum aliquando in contrariam partem eorum sententiae propendere, studio refutandi, videri possunt.

Septimus sumitur ex auctoritate utriusque scholae nostrae, inquam et eorum, qui canonica iura interpretantur, quae, ut cathedrae populari minus servit, ita ad fidem catholicam faciendam propter

owce moje. [...] Paś [D v.] baranki moje” (Jn 21, 15–17) na pastwiskach prawdziwego słowa i nauki. Po trzecie z mowy Chrystusa Pana: „ja prosiłem za tobą [Piotrze], żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj twoich braci” (Łk 22, 32). Należy to jednak rozumieć o tych dekretach, które wydawane są przez odpowiedni do tego urząd w sprawach należących do wiary, ponieważ w innych dużo rzeczy się zmienia ze względu na miejsce, czas i inne okoliczności.

Szóste miejsce pochodzi z uzgodnienia Ojców o podobnej, moim zdaniem, wartości, dlatego, że byli oni najczęściej biskupami swoich kościołów i obejmowali urząd w miejsce apostołów i uczniów Chrystusa na podstawie następujących słów: „Niech twoi synowie zajmą miejsce twych ojców” (Ps 45 [44], 17). Także z powodu świętości życia, poświadczonej znakami niebieskimi i cudami oraz dlatego, że wielu z nich widziało osobiście uczniów Chrystusa i ich słuchaczy albo przynajmniej byli uczniami uczniów i w większości tych rzeczy, w które teraz wierzymy, sami brali udział i dotykali [ich] swoimi rękami. Również z powodu potrzeby dawnego Kościoła, który dopiero co zasadzony oni użyźnili, a ich nauka została potwierdzona za milczącą zgodą wszystkich soborów i całego świata. Ponadto oddaleni od naszych wieków pozostali wolni od wszelkiego wzburzenia i niepokoju, [D 2] co powinno być właściwością świadków i sędziów, ponieważ nie dotyczą ich spory naszych czasów. Nie wspomnę o gruntownej uczoneści oraz wrodzonej znajomości języków. Nie wspomnę o pilnych i ustawicznych studiach, którym zwykle wszystko ustępowało, a także powściągliwości i wstrzeźliwości, z którymi ten nasz jałowy wiek nie może być porównywany. Mówiąc to, mam na myśli powszechną zgodę Ojców, którzy w swoich czasach reprezentują, moim zdaniem, Kościół, zwłaszcza wtedy, gdy coś potwierdzają, a nie przypuszczają, gdy dowodzą swoich przekonań, a nie podążają za skrajnymi poglądami heretyków. Czasami może się bowiem wydawać, że odpierając ich naukę, skłaniają się ku ich przeciwnemu stanowisku.

Siódme miejsce bierze się z autorytetu obu szkół, mianowicie naszej oraz tych, które wyjaśniają prawo kanoniczne. Autorytet ten, ponieważ nie służy nazbyt powszechnemu nauczaniu, nie ma takiego

recentem temporum rationem, non ita ut superiores, valet. Tenenda tamen est, sed ut opiniones et disputationes teneas, usum populo dones. Nam et pictor imagines praebet populo, penicillos et lecythos domi sibi relinquit. Nihil enim magis vitiosum est, quam instrumenta et praesidia artis, quod ne coci quidem faciunt, [D 2 v.] ostentare. Utatur magistris ipsis domi, foris doctrinam Christi doceat. Vellem autem ultra divum Thomam non multum progrediatur, nisi consilii capiendi causa, non quod alios contemnendos censeam, sed quod tantum temporis non supersit, ut omnes legere possit et veterum Patrum magna sit copia, quibus legendis aetas vix sufficit humana. Habent et rabinorum libri cabalistarumque suum aliquem locum praesertim, si cum Iudaeis certamen ingrediendum est, quod saepe sit, vel cum his haereticis, qui nunc novi Iudaisantes vocantur, vel apud dubios et vacillantes christianos. Eorum autem maxime, qui antem Christi adventum fuerunt, aut paulo post, qualis Ionatas, Rabenu Hacados (quem propter auctoritatem, magistrum nostrum sanctum, Hebraei veteres vocant), Philo Iudaeus, et Iosephus et alii quidam. Non solum istis autem utetur, sed quandoque etiam ad philosophos eorumque rationes et testimonia se conferet, historias item. Id autem potissimum istis in locis. Primum, si cum infidelibus disputabit, apud quos sacra scriptura locum non habet idque vel eorum argumenta longe firmioribus refutando, vel nostra confirmando. Itaque Lactantius illud non laudat in Cypriano, [D 3] quod disputans contra Demetrium philosophum, divinarum scripturarum testimoniis usus sit. Deinde ea, quae sacris scripturis probari non possunt, ad sacram tamen doctrinam pertinent explicando, ut de caelo, de spiritibus, de virtutibus et vitiis, de formis ac speciebus rerum publicarum, de bello et pace. Ultimo, curiosorum hominum atque inconstantium animos confirmando, quod divus Paulus quandoque facit, ut de resurrectione vitaeque futura (1 Cor. 15). Quidquid enim uspiam verum est, hoc nostrum esse, dicere solebat Augustinus. Sed et David extorsit de manibus Gigantis proprium gladium, quo illum iugulavit (1 Reg. 17). Et Samson mandibula asini, non propriis et usitatis armis, confecit mille Philistaeos (Iudic. 15). In Deuteronomio (Deut. 21) item iubetur, ut si quis velit ducere uxorem alienigenam, prius

znaczenia, jak wspomniani powyżej dla utwierdzenia wiary katolickiej ze względu na charakter ostatnich czasów. Trzeba go jednak mieć na względzie. Gdy jednak zatrzymasz dla siebie poglądy i dyskusje, oddasz ludowi korzyść. Otóż malarz pokazuje ludowi obrazy, a pędzle i farby zostawia sobie w domu. Nic nie jest bowiem bardziej szkodliwe niż pokazywanie narzędzi i środków sztuki, czego nie czynią nawet kucharze. [D 2 v.] Niech korzysta z tych nauczycieli w domu, a publicznie wyklada naukę Chrystusa. Chciałbym zaś, żeby nie wykraczał wiele poza św. Tomasza [z Akwinu], chyba że dla wyrobienia sobie zdania, nie dlatego, żebym uważał, że należy innych lekceważyć, ale dlatego, że nie będzie miał tyle czasu, aby mógł przeczytać wszystkich. Nawet dawnych Ojców jest tak dużo, że na ich przeczytanie ledwo wystarczy ludzkiego życia. Również księgi rabinów i kabalistów posiadają tu swoje znaczenie, zwłaszcza, gdy mamy się sprzeczać, co się często zdarza, z tymi heretykami, których nazywają teraz nowymi judaizantami, czy też z wątpięcymi i wahającymi się chrześcijanami. Tych zaś przede wszystkim, którzy żyli przed przyjściem Chrystusa albo wkrótce po, takich jak: Rabbi Jonatan, Rabbi Juda ha-Nasi (którego starożytni Żydzi nazywają z powodu autorytetu „naszym świętym nauczycielem”), Filon Żyd, Józef Flawiusz i inni. Niech zaś nie posługuje się jedynie nimi, lecz odnosi się także czasami do filozofów, ich poglądów i świadectw, a także historii. To zaś jest najważniejsze w następujących okolicznościach. Po pierwsze, gdy będzie dyskutował z niewiernymi, dla których Pismo Święte nie ma żadnego znaczenia, a to dla odparcia ich argumentów o wiele silniejszymi czy udowodnienia naszych. Z tego powodu Laktancjusz nie pochwała tego u św. Cypriana, [D 3] że dyskutując z filozofem Demetriuszem, posługiwał się świadectwami z Pisma Świętego. Po drugie, wyjaśniając te kwestie, które nie mogą być udowodnione na podstawie Pisma Świętego, a mimo to należą do świętej nauki, takie jak: o niebie, o duchach, o cnotach, o błędach, o formie i rodzajach spraw publicznych, o wojnie, o pokoju. Wreszcie, umacniając umysły ludzi dociekliwych i niestałych, co św. Paweł niekiedy czyni, jak o zmartwychwstaniu i o przyszłym życiu (1 Kor 15, 12–58). Św. Augustyn miał zwyczaj mówić, że cokolwiek

tondeat illius caput et praecidat unguis. Quod divus Hieronymus de prophanis studiis ad fidei oboedientiam revocandis eorumque superfluis resecandis intelligit. Sic Iosue Gabaonitis (Iosue 9) condonavit vitam ea ratione, ut inservirent Iudaeis, caedendis lignis et comportanda aqua. Verum haec Basilius in eo libro, quem scripsit de utilitate ex gentilium libris petenda uberius. Ita autem in his versabitur, ut semper recordetur in aliena se [D 3 v.] possessione versari. Quod ita efficiet, si nihil prius et antiquius habeat, illis ipsis prioribus capitibus fidei nostrae, de quibus dictum est et si cum aliquantisper in his substiterit, pedem statim tamquam ex quodam itineris diversorio referet, ne videamur multum Aegyptiis opibus indigere. Et de locis quidem nostrae facultatis propriis satis.

ANDREAS: Quid de communibus locis, qui vulgo insiti vocantur? Habesne aliquid quod doceas, ut a definitione, partium enumeratione, notatione verbi, item ex genere, ex forma, ex similitudine, ex differentia, ex contrario, ex coniunctis, ex antecedentibus?

SOCOLOVIUS: Non contemnendos puto, imo diligenter cognoscendos, illisque utendum, quos qui cognoscere velit, eum ad vestros remitto. Neque enim frustra hae vestrae artes communes dicuntur, inserviunt enim omnibus, qui illis uti velint.

ANDREAS: Estne aliquid peculiare, quod ad nostrae artis usum, ex parte eorum locorum dici possit?

SOCOLOVIUS: Nihil admodum. Eadem est enim fere ratio in omnibus, si quid tamen est, docuit hoc praeclare in suis *Theologicis*

jest w jakiejś sprawie prawdziwe, to należy do nas. Dawid wytrącił z rąk olbrzyma jego własny miecz, którym go zabił (1 Sm 17, 48–51). Także Samson zabił tysiąc Filistynów osłą szczęką, a nie właściwą i powszechnie używaną bronią (Sdz 15, 14–17). Podobnie nakazuje się w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 21, 10–13), że jeśli ktoś chciałby pojąć cudzoziemkę za żonę, niech wcześniej ogoli jej głowę i obetnie paznokcie. Św. Hieronim rozumie to w odniesieniu do studiów pogańskich, które muszą być podporządkowane posłuszeństwu wierze, a to, co zbyt cenne, powinno być odcięte. Takim sposobem Jozue (Joz 9, 20–21) darował życie Gibeonitom z tego powodu, aby służyli Izraelitom, rąbiąc drzewo i przynosząc wodę. Obszerniej zaś [omawia] tę kwestię św. Bazyli w tej rozprawie, którą napisał o tym, jak należy korzystać z pogańskich ksiązek. Niech tak się do nich odnosi, aby zawsze pamiętał, że znajduje się na cudzej posiadłości. [D 3 v.] Osiągnie to wówczas, gdy nie będzie uważał niczego za dawniejsze i ważniejsze od tych przedstawionych wcześniej prawd naszej wiary, o których była mowa. A gdy zatrzyma się na chwilę przy pismach pogańskich, niech natychmiast zawróci swe kroki, jakby z jakiejś przydrożnej gospody, abyśmy nie uważali, że potrzebuje „wszelkich bogactw Egiptu” (Rdz 45, 20). O miejscach wspólnych właściwych naszej sztuce wymowy z pewnością wystarczy.

ANDRZEJ: Co mógłbyś powiedzieć o miejscach wspólnych, które bardzo często nazywane są wewnętrznymi, takimi jak: z definicji, z wyliczenia części, ze znaczenia słowa, a także z rodzaju, z formy, z podobieństwa, z różnicy, ze sprzeczności, z [okoliczności] towarzyszących, z [okoliczności] poprzedzających?

SOKOŁOWSKI: Myślę, że nie zasługują na lekceważenie, a nawet na pilne poznanie oraz posługiwanie się nimi. Tego, kto chce je poznać, odsyłam do was. Nie bez powodu bowiem nazywane są te wasze sztuki powszechnymi, gdyż służą wszystkim, którzy chcą się nimi posługiwać.

ANDRZEJ: Czy jest coś szczególnego, co można powiedzieć o tych miejscach na użytek naszej sztuki?

SOKOŁOWSKI: Zgoła nic. We wszystkich rządzi bowiem ta sama zasada. Jeśli jednak coś jest, to znakomicie pouczył o tym w swoich

topicus, vir acutus et disertus et ad elegantiores logicas plane natus, Ioachimus Perionius Gallus, qui facile et legi et comparari potest. [D 4]

ANDREAS: Quid de argumentorum ordine? In hoc enim loco versamur.

SOCOLOVIUS: Illud commune verissimum tamen, ut maxime firma in fronte collocet, debiliora et mediocria in mediam turbam atque gregem coniiciat, fortissimis ac robustissimis totam concludat aciem. Haec enim, quia ultima sunt, maxime inhaerent animis, prima primo influunt et animos audientium occupant, levia autem plane dimittat, elevat enim causam et bonis argumentis fidem detrahunt. Reliqua, quae artis sunt, ex arte a vestris petes, ut quidem tu forte melius nosti haec, nos enim haec iam olim, ut vides de manibus dimisimus. Et contentionis quidem summa haec erit. Pugnabit autem, qui lateribus suis confidet. Nam si quis minus se in hoc genere potentem videbit in vita potius ac moribus instruendis sancte versabitur. Causam enim magnam male agere, prodere est.

ANDREAS: Contentionem, quid sequitur?

SOCOLOVIUS: Peroratio. Summam totius contentionis haec complectitur breviter idque obiter potius et per figuram aliquam, quam ex instituto universam causam repetendo. Amplificationem item et motum. Neque quemvis motum, sed eum ad quem totum negotium a principio comparatum est. Reprehensionem [D 4 v.] item morum et vitiorum maxime enim ea movent, quae ultimo loco dicuntur. Nihil autem magis fugiendum erit in hoc loco, quam ne ubi peroraverimus, aliud novum quoddam argumentum cum magno auditorum fastidio insistuere videamur, neve aliquid ineptum dicamus. Saepe enim optimam causam insulsa et inepta peroratio inquinat ac evertit.

Toposach teologicznych Francuz, Joachim Périon, mąż bystry i wymowny, najwyraźniej urodzony do wytworniejszej logiki, którego można z łatwością czytać i porównywać. [D 4]

ANDRZEJ: Co [powiesz] o porządku argumentów? Zajmujemy się bowiem tą kwestią.

SOKOŁOWSKI: Ten powszechnie znany, lecz najprawdopodobniej-szy. Niech umieści najsilniejsze [argumenty] na początku, słabsze i pośrednie zgromadzi w grupie w środkowej polemice, a najsilniejszy i najpewniejszy niech zamyka całą argumentację. Te bowiem, które są ostatnie, zostają najbardziej w umysłach. Początkowe oddziałują bezpośrednio i przygotowują umysły do słuchania. Niech zaś porzuci mniej ważne, gdyż obniżają wartość sprawy i odbierają wiarygodność rzetelnym argumentom. Pozostałych [argumentów], które należą do sztuki, szukaj w nauce [przekazywanej] przez waszych [autorów]. Być może znasz je nawet lepiej, ponieważ my już dawno, jak widzisz, wypuściliśmy je z rąk. Na pewno będzie to najważniejsza rzecz w argumentacji. Ten zaś będzie walczył, kto będzie polegał na swoich oddziałach. Jeśli bowiem ktoś okaże się niezbyt waleczny w tym rodzaju, niech poświęci się raczej nauczaniu świętego życia i obyczajów. Źle bowiem bronić nawet największej sprawy, oznacza przegrać ją.

ANDRZEJ: Co następuje po argumentacji?

SOKOŁOWSKI: Zakończenie. Obejmuje ono pokrótce najważniejszą rzecz całej argumentacji i to raczej pobieżnie i poprzez jakąś figurę, jakby umyślnie przypominając całą sprawę. Także amplifikację i uczucie. I to nie jakieś uczucie, ale to, dla [wzbudzenia] którego cała mowa została od początku obmyślona. Również naganę [D 4 v.] obyczajów i wad, gdyż najbardziej poruszają te rzeczy, o których się mówi na ostatnim miejscu. Niczego zaś nie trzeba unikać bardziej w tym miejscu niż tego, aby wtedy, gdy kończymy mowę, nie wydawało się, że rozpoczynamy jakiś nowy argument przy wielkim zmęczeniu słuchaczy. Nie mówmy też czegoś głupiego. Często bowiem głupie i niedorzeczne zakończenie podważa i obniża wartość najważniejszej sprawy.

ANDREAS: Quoniam autem quid dicat, et quo loco dicat, dictum est, quomodo tandem dicet?

SOCOLOVIUS: Rem difficilem quaeris et de qua, ne inter illos quidem vestros, qui hoc solum in vita egerunt, convenit. Nosti illam inter Brutum et Ciceronem de optimo genere dicendi contentionem? Caput autem huius rei in eloquendo et agendo consistit, quae utraque vobis magistris, qui haec magnifice in scholis iactare soletis, ne vobis denuo auditores avocemus, plenius explicanda relinquimus. Nobis satis erit nostrum sensum de hac re paucis aperire quibusdam, quae ab eo negotio non multum remota sunt, prius in medium allatis. Primum, si aliqua praestanti eloquentia praeditus fuerit is ipse tuus concionator, ne eam dissimulet, sed apte et decore ad laudem Dei utatur, si exili, ne summam affectet. Nam neque divus Chrysostomus [E] auream suam eloquentiam disimulavit, neque divus Thomas Chrysostomi affectavit. Dabit Dominus Deus utrique profectum modo vana non quaeretur gloria. Secundo, cum arte hac vestra dicendi non se venditet ac ne cum caeteris quidem. Nam si in civili oratione haec multum obsunt fidemque orationi detrahunt, quanto magis in caelesti doctrina? Qui enim vult ne sibi infantia obiiciatur, disertus videri nolit. Et proinde ornamenta, quae nimis comptam reddunt orationem, respuet, simplicitatem et verecundiam amabit, concinnitatem nimiam invidiosumque numerum non consecrabitur, simplicitas enim veritatis pedissequa est eiusque comes modestia, omnis autem affectatio et fucus suspectus est, iis praesertim in causis, quae omnem fucum et vanitatem conculcant. Itaque ineptias illorum mirari non possum, qui ea, quae omnibus modis deberent occultare, iactant ac proferunt omnemque eruditionis opinionem se perdituros existimant, nisi quid crudi et indigesti aliunde afferant. Tertio, dabit diligentem operam, ut e tenebris materias educat, non in eas inducat. Hoc autem efficiet, si non cupressum ubique simulabit et proximam servabit regulam. Nempe, ut voces secundae impositionis [E v.] et id genus alias tamquam populo ignotas, fugiat, sua lingua utatur, vel ea, qua illum uti necesse est et quam optime novit alienasque non immisceat. Ultimo, ne pro virtutibus aliorum vitia imitetur, neve

ANDRZEJ: Ponieważ powiedziałeś już, o czym i w jakim porządku [kaznodzieja] będzie mówił, to [powiedz] wreszcie, w jaki sposób będzie przemawiać?

SOKOŁOWSKI: Pytasz o trudną sprawę, co do której nie ma zgody nawet między tymi spośród was, którzy tylko tym zajmowali się w życiu. Czy znasz ten spór Brutusa z Cyceronem na temat najlepszego sposobu mówienia? Wiadomo zaś, że jest to najważniejsza rzecz w wypowiedaniu się i przemawianiu, którą zwykle świetnie zajmują się w obu przypadkach wasi nauczyciele w szkołach. Abyśmy nie odbierali wam słuchaczy, pomijamy dokładniejsze wyjaśnienie tej rzeczy. Wystarczy nam, że w kilku słowach przedstawimy nasze rozumienie tej sprawy, przechodząc od razu do pewnych kwestii, które się z nią wiążą. Po pierwsze, jeśli twój kaznodzieja sam będzie obdarzony jakąś znakomitą wymową, niech jej nie ukrywa, ale stosownie i uczciwie wykorzystuje do wystawiania Boga, a jeśli mizerną, to niech się nie stara o doskonalszą. Albowiem ani św. Jan Chryzostom [E] nie ukrywał swojej złotej wymowy, ani św. Tomasz nie udawał Chryzostoma. Obu udzieli Pan Bóg pomyślności, jeśli tylko nie będą poszukiwać próżnej chwały. Po drugie, niech nie popisuje się tą wazszą sztuką mówienia, ani nawet innymi. Jeśli bowiem w mowie sądowej ich wielość przeszkadza i odbiera mowie wiarygodność, to o ileż bardziej w niebieskiej nauce? Kto bowiem nie chce pokazać swojej nieumiejętności mówienia, zaprzecza temu, że uchodzi za wymownego. I dlatego niech odrzuci ozdoby, które tworzą za bardzo upięk-szoną mowę, umiłuje prostotę i skromność, i nie dąży do [ich] nazbyt wielkiego wyrafinowania i nadmiernej liczby. Prostota jest bowiem służącą prawdy, a skromność jej towarzyszką. Wszelka zaś fałszywa sztuczność jest podejrzana, szczególnie w tych sprawach, które krytykują wszelki pozór i marność. Nie mogą się dlatego nadziwić niedorzeczności tych, którzy przechwalają się i wydobywają to, co wszelkimi sposobami powinno trzymać się w ukryciu, i sądzą, że utracą całą opinię o swojej erudycji, jeśli nie powiedzą czegoś niedopracowanego i nieprzemyślanego. Po trzecie, niech się dokładnie postara, aby rozjaśnić materię, a nie ją zaciemnić. To zaś osiągnie, jeśli nie będzie za każdym razem przedstawiał cyprysa, a będzie zachowywał

exprimere velit ad quae natura minus aptus est, quod ne comici quidem faciunt. Quibus conservatis, oratorum suppellectili parce et verecunde utetur, simplicitate, veritate et gravitate contentus, genus dicendi adhibebit sanum, castum, severum, perspicuum, verecundum, modestum, moratum, a sermone familiari non remotum, ex sacris Evangeliiis, divi Pauli et aliorum sanctorum doctrina, sacris canonibus sanctisque Patribus contextum, quale quondam mirabamur in hoc ipso Melchiore dominicano, non magis voce, quam vita et moribus, concionatore, qui totam illam orationem acumine quodam condiebat. Protulerat hoc in genere itidem non paucos, nec multum inter se dissimiles, haec nostra magnorum virorum fecunda mater, Cracoviensis schola, meo iudicio, huic Septentrioni valde utilis et neccessaria, quos quidem mihi illo tempore audire contigerat. Gravis et simplex fuit oratio Aquilini, dulcis et concinna Benedicti, casta et verecunda Obrembii, sagax et acuta Leopoliensis, [E 2] bene et libere docebat hic, qui nunc scholae vestrae praeest Pilsnensis. Adhibebit item omnis generis tropos modo apte et concinne, quibus sacra doctrina mire delectatur. Figuras verborum non multum curabit, quicquid enim nimis tersum et expolitum est, ab hoc genere alienum esse debet, sententiarum pro loco et tempore, ubi se offerent, non omittet, neque tam a Demosthene, Platone, Cicerone, quam a Davide, Isaia, Salomone et aliis prophetis eas mutuabitur. Illas praesertim, comparisonis, similitudinis, oppositionis, libertatis dicendi, quam Graeci *παρρησίαν* vocant, magis autem illas Pauli, ut arguat, obiurget, increpet, obsecret, instet opportune, importune, polliceatur, comminetur, terreat, mulceat, consoletur. Quorum ornamentorum plene sunt prophetiae, ut diximus, plena Pauli scripta, de quibus posset esse separatus dicendi locus. Verum observabit quispiam ex vobis haec, nam nostra valetudo qualis sit, ipse vides. Maiora, crede mihi, sunt haec apud nostros, quam apud eos, quos vestri admirantur, quantum legisse utrosque licitum est, nam neque numine carent caelesti et vetustiora sunt et in magnis argumentis versantur. Sed ea huius saeculi impietas depressit, [E 2 v.] quae illi Athanasii, Basilio, Nazianzeni, homines ipsi admirabiles mirabuntur.

następującą regułę. Niech unika mianowicie [wtrącania] słów obcych [E v.] i innych tego rodzaju, na przykład nieznanymi ludowi. Niech posługuje się swoim językiem lub takim, którym wypada mu się posługiwać i który poznał najlepiej. Niech nie miesza ze sobą różnych [języków]. Wreszcie niech nie naśladowuje cudzych błędów zamiast cnót i nie chce próbować tego, do czego się nie nadaje z natury, czego nie czynią nawet komediopisarze. Zachowując te wskazówki, niech korzysta z warsztatu mówców oszczędnie i skromnie, przestając na prostocie, prawdzie i powadze. Otrzyma [wówczas] zdrowy, pobożny, poważny, przejrzysty, skromny, umiarkowany, obyczajny, niedaleki od poufalej rozmowy rodzaj wymowy utkany ze świętych Ewangelii, nauki św. Pawła i innych świętych, świętych kanonów oraz świętych Ojców, taki, który niegdyś podziwialiśmy w tym oto dominikaninie Melchiorze, kaznodziei wielkim nie tylko słowem, co życiem i obyczajami, który opierał całą swoją mowę na jakimś pomysśle. Wielu w tym rodzaju i nie bardzo różniących się między sobą wydała Szkoła Krakowska, bardzo użyteczna i potrzebna, moim zdaniem, na tej Północy, ta nasza matka płodna w wielkich mężów, których zdarzyło mi się przynajmniej kiedyś słuchać. Mowa Akwilina była poważna i prosta, Benedykta słodka i wytworna, Obremskiego pobożna i skromna, Leopolicy [E 2] przenikliwa i jasna. Pilźnianin, który teraz stoi na czele waszej szkoły, dobrze i otwarcie nauczał. Podobnie niech posługuje się wszystkimi rodzajami tropów w sposób stosowny oraz trafny, którymi święta nauka szczególnie się zachwyca. Niech nie troszczy się zbyt o figury słów, gdyż wszystko, co jest za bardzo wytworne i wygładzone, powinno być dalekie od tego rodzaju. Niech nie porzuca sentencji odnośnie do miejsca i czasu, gdy się nadarzą i niech będą one zapożyczane nie tyle od Demostenesa, Platona, Cycerona, co od Dawida, Izajasza, Salomona i innych proroków. Te przede wszystkim: porównanie, podobieństwo, przeciwieństwo, otwartość mówienia, którą Grecy nazywają parezją (παρησία), bardziej zaś te św. Pawła, aby wykazał błąd, zganił, podniósł na duchu, pouczył, „nastawał w porę i nie w porę” (2 Tm 4, 2), przepowiadał, groził, odstraszał, uspokajał, pocieszał. Pełne są tych ozdób prorocstwa, jak powiedzieliśmy, pełne pisma św. Pawła, o których można by mówić na osobnym miejscu.

ANDREAS: Hoc illud est, dissimulas quaedam. Obiurgare iubes, eius rei modum tradis nullum. Atqui hoc est difficile, offendit multos maiores praesertim.

SOCOLOVIUS: Non dissimulo, id difficile esse, sed hoc curae nobis esse non debet. Si enim placere hominibus volet, Christi servus non erit. Qui hominibus placere voluerunt, „confusi sunt, inquit psalmus, quoniam Dominus sprexit eos” <(Psal. 52)>. Poterit tamen et hic, quod ad hominem contagione infectum, medici ingressuri facere solent, aliquam medelam seu cautionem, quam Graeci προφυλακτικὸν vocant, adhibere. Si obiurgabit, non malitiose, non ex odio, non vindictae causa, non in gratiam alterius, non ad vulgi opinionem id faciat, ea, quae scit, non quae ab aliis accepit, reprehendat, obiurgationem inter omnes distribuat, zelo et amore illorum, quos accusat, commoveatur, vitia potius quam homines insectetur, ut illud cum divo Paulo dicere possit: „Quis infirmatur et ego non infirmor? Quis scandalizatur et ego non uror?” (2 Cor. 11), in quo genere illud praecipue servet, „ne culicem colat et camelum deglutiat” <(Matth. 23)> et, ut praesentes (quod ingenui est) potius, quam absentes obiurget.

ANDREAS: De actione, quid censes?

SOCOLOVIUS: Ut sit modesta et orationis [E 3] cursui accommodata et non modo non histrionica et scenae, sed etiam hac oratoria paulo quietior et moderatior, modica iactatione corporis, multa oculis et vultu conficiens, neque tamen mortua et ex[s]anguis. Ita ut non praesumat ac si in popina loquatur, neque desperet tamquam non apud homines eiusdem infirmitatis, cuius ipse sit, verba faciat, quod

Będzie to miał jednak na względzie ktoś z was, ponieważ sam widzisz, jakie jest nasze zdrowie. Wierz mi, że ważniejsze są te ozdoby u naszych [autorów] niż u tych, których podziwiają wasi, o ile pozwala się, aby czytać jednych i drugich, gdyż nie są pozbawione Bożej opieki, są dawniejsze i odnoszą się do znacznych argumentów. Nawet te, których wartość obniżyła bezbożność tego wieku, [E 2 v.] a które wysoko cenili św. Atanazy, św. Bazyli, Nazjańczyk, sami godni podziwu ludzie.

ANDRZEJ: To jest to – coś ukrywasz. Nakazujesz krytykować, ale nie podajesz żadnej metody tej rzeczy. Tymczasem jest to trudne i szczególnie obraża wielu dostojników.

SOKOŁOWSKI: Nie ukrywam, że jest to trudne, ale nie powinno być to naszym zmartwieniem. Jeśli bowiem chce się przypodobać ludziom, nie będzie sługą Chrystusa. Ci, którzy chcieli podobać się ludziom, „doznali wstydu, powiada psalm, bo Bóg ich odrzucił” (Ps 53 [52], 6). Może on jednak zastosować w tym miejscu jakieś leczenie i zabezpieczenie dla człowieka skażonego zarazą, które Grecy nazywają profilaktyką (προφυλακτικὰ), co mają zwyczaj czynić lekarze. Jeśli krytykuje, niech nie czyni tego ze złej woli, z nienawiści, z powodu zemsty, dla uzyskania łaskawości innego lub pod presją opinii pospółstwa. Niech krytykuje na podstawie tego, co wie, a nie tego, czego dowiedział się od innych. Niech rozdzieli naganę pomiędzy wszystkich, niech poruszy gorliwością i miłością tych, których oskarża, a błędy napiętnuje bardziej niż ludzi, aby mógł za św. Pawłem tak powiedzieć: „Któż odczuwa słabość, bym i ja nie czuł się słabym? Któż doznaje zgorszenia, żeby i ja nie płonął?” (2 Kor 11, 29). Niech przestrzega w tym rodzaju przede wszystkim tego, aby „nie precedzać komara, a połykać wielbłąda” (Mt 23, 24), a także by krytykować raczej obecnych (co jest uczciwe), niż nieobecnych.

ANDRZEJ: Co sądzisz o wygłoszeniu kazania?

SOKOŁOWSKI: Niech będzie umiarkowane [E 3] i odpowiednie dla toku mowy, nie tylko nie na sposób aktorski ani teatralny, lecz także tej sztuki wymowy nieco spokojniejszej i bardziej umiarkowanej: umiarkowane ruchy ciała, więcej działając oczyma i wyrazem twarzy, jednak nie nieprzytomne i bezsilne. Niech więc nie zakłada, że przemawia w karczmie i niech nie rozpacza tak, jakby nie miał

in omni recte suscepto negotio videndum, sed ita statuat, se apud eos, qui sunt eiusdem conditionis, loqui, iudice tamen et inspectore Deo, de quo agendi genere, nemo melius et brevius tuo Arpinate. „Status, in *Oratore* inquit, erectus et celsus, rarus incessus, nec ita longus, excursio moderata eaque rara, nulla mollicia cervicum, nullae argutiae digitorum, non ad numerum articulus cadens, trunco magis toto se ipse moderans et virili laterum flexione, brachii projectione in contentionibus, contractione in remissis. Vultus vero, qui secundum vocem plurimum potest, quantam affert tum dignitatem, tum venustatem! In quo cum effeceris, ne quid ineptum aut vultuosum sit, tum oculorum est magna quaedam moderatio. Nam ut imago est animi vultus, sic indices oculi, quorum et hilaritatis et vicissim tristitiae modum res ipsae, de quibus agetur, [E 3 v.] temperabunt”.

ANDREAS: Quid? Memoriae, quod minime oportuit, oblitus mihi videris?

SOCOLOVIUS: Ludis? Thesaurus haec est et custos eorum omnium, de quibus diximus, sine qua omnia caetera, etiam si praestantissima fuerint, in eo quid dicit, peritura intelligimus. Haec a Deo et a naturae bonitate, datur, studio et diligentia augetur, usu et exercitatione perficitur, vita continenti rectaque victus ratione conservatur. Rem bene praevisam, probe intellectam, multum diuque cogitam ac debito dispositam ordine, facile condit ac ubi opus est, promit. Nam revera, quod plane praeter miseram, tum demum recte et mature orator dicet, cum non ex tempore ficta, sed multum et diu cogitata, de quo Cato apud Ciceronem gloriatur, domo attulerit. Caetera de memoria, quae a vestris traduntur, subtiliora magis, quam certiora videntur, quae tamen non reprehendo. Et haec quidem ex aliqua observatione optimorumque per multos annos concionatorum tam domi, quam foris, diligenti auscultatione, usu denique aliquanto nostro, hactenus.

mówić do ludzi o takiej samej słabości, co jego. Trzeba na to zwracać uwagę w każdej właściwie podjętej sprawie. Niech postanowi tak mówić, jakby przemawiał wśród tych, którzy znajdują się w tej samej pozycji. Sędzią zaś i widzem jest Bóg. O sposobie wygłaszania, nikt lepiej i krócej od twojego Arpinaty. „Postawa, powiada w *Mówcy*, niech będzie wyprostowana i okazała, rzadkie i nie za długie przechadzki, krok opanowany i stateczny, żadnej wiotkości karku, żadnej gestykulacji palców, ani wybijania rytmu. Niech utrzymuje całe ciało w dyscyplinie, poruszając ramionami po męsku, wyciągając rękę przy polemikach, a opuszczając [ją] w chwili spokojnego mówienia. Ileż zaś piękna i godności dodaje twarz, która posiada największą skuteczność, gdy jest dostosowana do głosu! A gdy już sprawisz, że nie będzie na niej żadnych głupich min, to wtedy istotne będzie także opanowanie oczu. Albowiem jak twarz jest obrazem duszy, tak oczy są jej tłumaczami, a stopień ich radości lub smutku powinien być [E 3 v.] dostosowany do samych rzeczy, o których się mówi”.

ANDRZEJ: Cóż, wydaje mi się, że zapomniałeś o pamięci, a bynajmniej nie należało.

SOKOŁOWSKI: Żartujesz? Jest ona skarbcem i stróżem tego wszystkiego, o czym powiedzieliśmy, bez której wszystko inne, nawet jeśli będzie najznakomitsze w tym, co mówi, uznamy za zmarnowane. Jest ona podarowana przez Boga i dobroć natury, powiększana pilnością i starannością, wzmacniania praktyką i ćwiczeniem, utrzymywana życiową dyscypliną i właściwym sposobem życia. Sprawia, że kiedy potrzeba, bez trudu tworzy się dobrze przewidzianą mowę, właściwie zrozumianą, niezwykle długo przemyślaną i uporządkowaną w należyty sposób. Mówca będzie przemawiał dobrze i dojrzałe dopiero wtedy, gdy będzie tworzył mowę nie na podstawie chwili, ale starannie i długo przemyślaną w domu, co pochwała Katon u Cycerona. Nie krytykuję jednak pozostałych wiadomości o pamięci, jakie są przekazywane przez waszych [autorów], choć wydają [mi] się raczej subtelniejsze niż pewniejsze. I tyle, przynajmniej na podstawie naszego obserwowania i pilnego wysłuchiwania, a wreszcie sporego korzystania przez wiele lat aż do dzisiaj z najlepszych kaznodziejów, tak w kraju, jak i poza jego granicami, wystarczy.

SIMON SIMONIDES [E 4]
LEOPOLIEN[SIS]

Postquam molesti pertinax morbi labor,
sermonum honorem et oris abstulit decus,
Divum diserto interpreti, Socolovio,
nec iam vigorem posset usque pristinum
tenere fandi ad astra, quo regum inclitas 5
mentes vocabat; ne illa maiestas sacra
linguae efficacis prorsus exolesceret,
qualis vigebat tum, hanc sua ipsemet manu,
hoc in libello imaginem expressit sui,
ut alii haberent, unde sese fingerent. 10
Tamen, perite lector, haud putaveris,
hac in pagella perbrevis una atque altera,
quantus fuerit, omnem editum Socolovium,
dumtaxat haec imago vel adumbratio,
est potius exigua; pari exemplo solet 15
parva in tabella, pictor expressam dare
late patentis orbis, aptam imaginem.

LAUS CHRISTO DOMINO.

SZYMON SZYMONOWIC [E 4]
ZE LWOWA

Gdy uciążliwej choroby ból silny
odebrał piękno mowom, a wdzięk ustom,
Sokołowskiemu, tłumaczowi niebian,
nie mógł już dawnej biegłości mówienia
zachować, dzięki której wiódł aż do gwiazd 5
przesławnych królów dusze. By ta wielkość
skutecznej mowy nie znikła zupełnie,
własną swą ręką stworzył w tej książeczce
obraz swej dawnej świetności, by inni
wzór otrzymali do naśladowania. 10
Mimo to nie sądz, biegły czytelniku,
że jedna mała lub druga stronica
Sokołowskiego wielkość oddać zdoła –
obraz ten ledwie drobnym jest zarysem.
Podobnie malarz na obrazie małym 15
przedstawia zwykle właściwe dla niego
wyobrażenie szerokiego świata.

CHWAŁA PANU [JEZUSOWI] CHRYSZTUSOWI.

[SZYMON SZYMONOWIC [E 4] ZE LWOWA

Ponieważ długotrwałe cierpienie uciążliwej choroby odebrało piękno kazań i sławę ust wymownemu tłumaczowi [mowy] niebian, Sokołowskiemu, nie mógł on już zachować dawnej sprawności mówienia, dzięki której prowadził umysły sławnych królów do gwiazd. Aby ta czcigodna wspaniałość skutecznej mowy nie przeminęła całkowicie, sam własną ręką przedstawił w tej książeczce obraz samego siebie z czasów dawnej świetności [w głoszeniu kazań], aby inni mieli [przykład], który będą mogli naśladować. Nie sądzę jednak, doświadczony czytelniku, że na tej jednej czy dwóch niewielkich stroniczkach Sokołowski został odmalowany w całej swej wielkości. Ten obraz czy też jedynie szkic jest raczej skromny – podobnie malarz przedstawia na małym obrazie odpowiedni [dla niego] obraz szerokiego świata.

CHWAŁA PANU [JEZUSOWI] CHRYSTUSOWI.]

Objaśnienia

[1] *peste furente* – zaraza panowała w Krakowie w l. 1587–1588. Trudną sytuację w mieście pogarszało oblężenie Krakowa (trwające od 14 X do 29 XI 1587) przez wojska arcyksięcia Maksymiliana, zgłaszającego uzasadnione pretensje do polskiej korony. 24 I 1588 r. oddziały habsburskiego księcia zostały rozbite przez hetmana Jana Zamojskiego w bitwie pod Byczyną, a sam arcyksiążę Maksymilian dostał się do niewoli. Szczególne nasilenie epidemii miało miejsce we wrześniu 1588 r. Zygmunt III Waza opuścił wówczas Kraków wraz z dworem królewskim (powrócił na Wawel dopiero 31 marca 1591 r.). Jan Januszowski opisuje sytuację w Rzeczypospolitej po śmierci Batorego w liście do ks. Konstantego Ostrogskiego z 1 III 1589, pełniącym funkcję dedykacji i przedmowy do przekładu zbioru homilii Sokołowskiego, *Nuntius salutis, sive de Incarnatione, ad laudem Divini nostri Iesu Christi* (Kraków 1588), który ukazał się w Krakowie w 1590 r. pod tytułem *Posel wielki o Wcieleniu Syna Bożego*. Krakowski typograf wspomina: „W ten czas mówię za takimi postrachy, za takimi niezwycajnemi przygodami, Boże, Boże, jako ludzie do Boga wołali, jako ręce w niebo wznosili, krzyżem padali, z jakim nabożeństwem, z jakim płaczem chwałę Bożą odprawowali? A działo się to nie tylko w Krakowie samym, ale i po wszystkiej Koronie Polskiej. Tak nas wszystkich Pan Bóg był dotknął i jawnie to pokazał, że przygody wielce w nas do Boga i do cnót mogą. Ale też ma-li się prawda rzec, by nie te nieszczęścia, zapomniałibyśmy

podobno Boga. Prawdę tedy napisał Augustyn święty, iż nas przygody wszelakie do Boga poganiają. Ale daj Boże, abyśmy więcej z chęci i z dobrej wolej swej do niego się uciekali niż z musu”. Cyt. za: J. Kiliańczyk-Zięba, *Czcionką i piórem. Jan Januszowski w roli pisarza i tłumacza*, Kraków 2007, s. 321.

[2] *M[agister] And[reas] Schoneus* – Andrzej Schoen z Głogowa (*Andreas Glogovensis*, niem. *Schoen, Schön*, zlatynizowane formy nazwiska: *Schoneus, Schoeneus, Schonaeus*, 1552–1615), pochodził z niemieckiej rodziny mieszczańskiej. Studiował w Akademii Krakowskiej w l. 1583–1586. Po zakończeniu studiów prowadził wykłady na Wydziale Sztuk Wyzwolonych (objasniał m. in. III ks. *Iliady* oraz *Odyseję* Homera). Odrzucił propozycję Szymonowica, aby związać swoją działalność naukowo-dydaktyczną z Akademią w Zamościu. Preceptor Gabriela, Andrzeja i Jana Tęczyńskich, synów wojewody krakowskiego, Andrzeja Tęczyńskiego (zm. 1588). Wyjazd wraz z wychowankami do Włoch w 1595 r. stał się dla Schoena okazją do uzupełnienia wykształcenia (Padwa, Rzym, gdzie w 1598 r. uzyskał doktorat obojga praw, a następnie teologii). Po powrocie do Krakowa wykładał na Wydziale Filozoficznym. W 1603 r. został mianowany podkanclerzem Akademii Krakowskiej, a w l. 1605–1614 wielokrotnie sprawował urząd jej rektora. W 1603 r. otrzymał probostwo w Pajęcznie, a trzy lata później w Końskowoli (Parafia Znalezienia Krzyża i pod wezwaniem św. Andrzeja Apostoła). Pochowany w kolegiacie św. Floriana, której był kustoszem, a następnie dziekanem.

[3] *Petro Costcae* – Piotr Kostka (*Petrus Costca*, ok. 1532–1595) h. Dąbrowa, kanonik krakowski i warmiński, a od 1574 r. biskup chełmiński, pełniący w l. 1574–1592 funkcję przewodniczącego stanów pruskich, które nie uznały nominacji Marcina Kromera na stanowisko biskupa warmińskiego. Studiował w Akademii Krakowskiej (1550–1554), Padwie oraz w paryskim Collège de Clermont (1565–1569, obecnie Lycée Louis-le-Grand) pod kierunkiem hiszpańskiego teologa i filozofa, Juana Maldonado. Po powrocie do kraju brał udział w wielu misjach dyplomatycznych, zleczanych przez kardynała Stanisława Hozjusza, a następnie został sekretarzem w kancelarii królewskiej. Jako biskup warmiński dążył do zapewnienia Prusom Królewskim autonomii oraz pogodzenia interesów szlachty i patrycjatu wielkich miast pruskich, sprzyjającego najczęściej protestantom. W 1583 r. zwołał synod diecezjalny w Chełmży, po którym przeprowadził wizytację diecezji. Przyczynił się do założenia w 1593 r. kolegium jezuickiego w Toruniu (otwartego jednak dopiero w 1596 r.). Cf. T. Glemma, *Piotr Kostka: lata młodości i działalność polityczna*, Toruń–Łódź 1959; idem, *Stany pruskie i biskup chełmiński Piotr Kostka wobec drugiego bezkrólewia (1574–1576)*, Kraków 1928.

[4] *de hac tota sive vi et facultate* – cf. Cic. *Part. orat.* 1. 3: „C. F. Quot in partes distribuenda est omnis doctrina dicendi? C. P. In tres. C. F. Cedo quas? C. P. Primum in ipsam vim oratoris, deinde in orationem, tum in quaestionem”. W teorii retorycznej Cycerona określenia ‘vis dicendi’ (m. in: Cic. *De orat.* I. 13: „summa dicendi vis”; I. 17: „vis ratioque dicendi”; I. 44: „dicendi vis”) i ‘facultas dicendi’ (m. in: Cic. *De invent.* I. 7: „facultas oratoria”; *De orat.* I. 31: „omnis oratoris vis ac facultas in quinque partes distribute”; I. 49: „in facultate dicendi”) używane są synonimicznie i odnoszą się do sztuki wymowy.

[5] *sive modo et ratione sentirem* – podobnie należy rozmieść termin ‘ratio dicendi’ (m. in. Cic. *Part. orat.* 1. 1: „de ratione dicendi”; *De orat.* I. 2: „de omni ratione dicendi”, I. 3: „dicendi ratio”), który oznacza sztukę retoryki ujmowaną z perspektywy wykładu jej teorii, a także określenie ‘modus dicendi’ (Cic. *De orat.* I. 10: „dicendi modus”), podkreślające praktyczne zastosowanie reguł retoryki w trakcie opracowywania mowy.

[6] *dum Torunii... quasi conglutinatione essemus* – sejm zwyczajny, który obradował w Toruniu od 4 X do 29 XI 1576, został zwołany przez Stefana I Batorego w celu zdobycia poparcia szlachty w konflikcie z patrycjatem Gdańska, odmawiającym uznania wyboru księcia Siedmiogrodu na króla Polski oraz broniącym swoich praw i przywilejów. Posłowie odmówili uchwalenia podatków na wojnę, ale zgodzili się na zwołanie pospolitego ruszenia. Orszak królewski przybył do Torunia znacznie wcześniej przed rozpoczęciem planowanych obrad. 26 VIII Piotr Kostka witał Batorego w imieniu stanów pruskich na lewym brzegu Wisły pod Toruniem. W tym samym dniu wydano w Ratuszu Staromiejskim uczę na cześć władcy. Należy pamiętać, że Kostka jako biskup chełmiński zasiadał w Senacie. Sokołowski zaś od końca kwietnia 1576 r. piastował godność kaznodziei nadwornego, zobowiązanego do towarzyszenia królowi w niemal każdej podróży.

[7] *plusquam nonum in annum* – cf. Horat. *Ars poet.* 388–389: „nonumque prematur in annum | membranis intus positus”, „a potem niech przeleży w ciszy | skrzyni lat dziewięć” (tłum. J. Sękowski), cyt. za: K. H. Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. II *Gawędy, Listy, Sztuka poetycka*, tekst łaciński do druku przygotował, wyboru przekładu dokonał, przedmową, życiorysem poety, wersyfikacją i komentarzem opatrzył O. Jurewicz, Warszawa 2000, s. 456–457 (dalej: Horacy 2000). Subtelna aluzja do trwających aż dziewięć lat prac Gajusza Helwiusza Cynny (*Caius Helvius Cinna*), poety współczesnego Horacemu, pozostającego pod silnym wpływem poezji aleksandryjskiej (neotericy), nad poematem ajtiologicznym *Zmyrna* (*Smyrna*). Nadmierna erudycyjność i wyszukany język poetycki epyllionu spowodowały, że już w czasach Oktawiana Augusta musiał być obszernie komentowany, gdyż w przeciwnym razie był niemal całkowicie niezrozumiały. O Cynnie wspomina także jego przyjaciel Katullus (*Carm.* X. 29–30: „meus sodalis – | Cinna est Gaius”, *Carm.* XCV. 1: „Zmyrna mei Cinnae nonam post denique messem”) oraz Kwintyliian (*Inst. orat.* X. 4. 4: „nam quod Cinnae Zmyrnam novem annis accepimus scriptam”).

[8] *vale nosque ut soles... ames* – formuła zakończenia listu (*valedictio*) wzorowana na peroracji, która pojawia się często w zachowanej korespondencji Ojców Kościoła. Oto kilka przykładów z wybranych listów św. Ambrożego (*Listy* (36–69), tłum. przypisy i indeksy P. Nowak, oprac. J. Naumowicz, t. II, Kraków 2003): „Vale et nos dilige, ut facis, quia nos et te diligimus” („Bądź zdrów i kochaj nas, jak to czynisz, ponieważ i my cię kochamy”, *List* 36, s. 19); „Vale et nos amantes tui dilige, quia nos te diligimus” („Bądź zdrów i kochaj nas miłujących cię, gdyż i my cię kochamy”, *List* 42, s. 33); „Vale et nos dilige, quia et nos amantem nostri, ut parentem diligimus” („Bądź zdrów i kochaj nas, ponieważ i my kochamy tego, kto nas kocha i jest naszym ojcem”, *List* 46, s. 36).

[9] *S[ebastianus] F[elstinensis]* – autorem epigramatu jest prawdopodobnie Sebastian z Felsztyna, Felsztyńczyk (*Sebastianus a Felstin*, zm. po 1592 r. „w podeszłej starości”, jak twierdzi S. Łempicki), profesor Akademii Krakowskiej, który uprawiał poezję okolicznościową w języku łacińskim i greckim. Przyjaźnił się z poetami związanymi z krakowską uczelnią (m. in. Grzegorzem z Sambora). Felsztyńczyk bywa często mylony ze zmarłym po 1543 r. wybitnym kompozytorem, który nosił dokładnie takie samo nazwisko. Był następcą Samborczyka na stanowisku kierownika szkoły w Przemyślu, cf. Grzegorz z Sambora, *Elegia* I. 3., w. 275–278: „Russica tum cernens iuvenem Praemislia factum | Prisca regenda mihi sponte Lycea dedit, | Quae posthac Felstininus renovata Sebastus | Formavit Latiis Ioniisque modis” („Wówczas Przemyśl, młodzieńca kształconego widząc, | Pozwolił mi kierować swoją starą szkołą, | Którą potem Sebastian z Felsztyna odnowił | I na greckiej, na rzymskiej poezji osadził”, przeł. E. Buszewicz), cf. Grzegorz z Sambora, *Carmina selecta. Poezje wybrane*, wyd. i przeł. E. Buszewicz, Warszawa 2011, s. 154–155. Cf. także S. Łempicki, *Wiek złoty i czasy romantyzmu w Polsce*, wybór i oprac. J. Star-nawski, Warszawa 1992, s. 536.

[10] *partitiones ecclesiasticae* – termin ‘partitio’, stanowiący czytelne nawiązanie do tytułu dialogu Cycerona *Partitiones oratoriae*, odnosi się na gruncie teorii retorycznej Arpinaty do kwestii *partitio artis rhetoricae*, podziału sztuki retoryki z uwagi na kolejne fazy przygotowywania mowy, określane jako inwencja, dyspozycja, elokucja, opanowanie pamięciowe tekstu i jego wygłoszenie. Cf. Cic. *De invent.* I. 9: „Quare materia quidem nobis rhetoricae videtur artis ea, quam Aristoteli visam esse diximus, partes autem eae, quas plerique dixerunt, inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio”.

[11] *dicit esse Paulus sanctificationem nostram* – cf. 1 Tes 4, 3–5: „Albowiem wola Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymać ciało własne w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie”.

[12] *ut modestia nostra nota sit* – cf. Flp 4, 5: „Niech będzie znana wszystkim ludziom wasza wyrozumiała łagodność: Pan jest blisko!”.

[13] *Chrysostomus hac in parte omnium iudicio excellit* – św. Jan Chryzostom (ok. 350–407) zwany również Złotoustym (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος), biskup Konstantynopola w l. 398–404; patron kaznodziejów, ogłoszony w 1568 r. przez papieża Piusa V Doktorem Kościoła. Pochodził z Antiochii Syryjskiej. Wcześniej osierocony przez ojca, wychowywał się pod opieką matki Antuzy (*Antusa*). Był uczniem filozofa Libaniasza oraz historyka Ammiana Marcelina. Po przyjęciu chrztu został lektorem przy boku biskupa Antiochii, Melecjusza. Po kilku latach udał się na pustynię, gdzie prowadził życie ascety. Następnie przyjął święcenia kapłańskie i rozpoczął głoszenie kazań w kościołach Antiochii. W tym czasie zasłynął jako utalentowany kaznodzieja, który propagował ideał życia w ubóstwie i wstrzemięźliwości, a także otwarcie i zdecydowanie występował przeciwko licznym nadużyciom władzy cesarskiej. W 398 r. został wybrany patriarchą Konstantynopola. W wyniku zmowy cesarzowej Eudoksji (*Aelia Eudoxia*) z patriarchą Aleksandrii, Teofilem, oskarżającym

go o wyznawanie poglądów Orygenesesa, decyzją synodu „pod dębem” (Konstantynopol, VII 403) został pozbawiony urzędu i skazany na wygnanie. Resztę życia spędził w Armenii. Dzieła św. Jana Chryzostoma obejmują traktaty teologiczne, homilie i listy. Cf. *Homilie na Ewangelię św. Mateusza*, przeł. J. Krystyniacki, oprac. A. Baron, E. Buszewicz, t. I–II, Kraków 2000; *Homilie na Księgę Rodzaju (Rdz 1–3)*, przeł. i oprac. S. Kaczmarek, Kraków 2008; *Komentarz do Listu św. Pawła do Galatów*, przeł. i oprac. J. Iluk, Kraków 2008; *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, przeł. T. Sinko, Kraków 1995; *O kapłaństwie*, przeł. W. Kania, wstęp H. de Lubac, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1992; *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, przeł. W. Kania, wstęp i oprac. J. Krykowski, J. Naumowicz, Kraków 2002; *Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwko Żydom i Hellenom*, przeł. J. Iluk, Kraków 2007. Cf. W. Mayer, P. Allen, *John Chrysostom*, London 2000; M. M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Louisville 2002.

[14] *quod divus Gregorius* – św. Grzegorz Wielki (*Gregorius I Magnus*, ok. 540–604), papież w l. 590–604; pochodził z rodziny rzymskich patrycjuszów, był synem św. Sylwii i Gordiana Anicjusza. Odebrał solidne wykształcenie, obejmujące znajomość gramatyki i retoryki, a także podstaw języka greckiego. Przez pewien czas piastował godność prefekta Rzymu. Po śmierci ojca wycofał się z życia politycznego i wstąpił do zakonu benedyktynów. Był posłem papieża Pelagiusza II na dworze cesarskim w Konstantynopolu. Po jego śmierci został wybrany przez aklamację na biskupa Rzymu. W czasie pontyfikatu dążył do wzmocnienia znaczenia Kościoła łacińskiego. Przeprowadził wiele reform, które objęły m. in. kodyfikację *Kanonu rzymskiego* i uporządkowanie śpiewu liturgicznego, nazwanego później chórałem gregoriańskim. Pozostawił zbiór listów, w których bardzo często nazywał siebie *Servus servorum Dei (Sługa sług Bożych)*. Autor obszernych komentarzy do Księgi Hioba (*Moralia in Iob*), rozwijających sens moralny biblijnego tekstu i dlatego znanych także pod tytułem *Magna Moralia*. Zachowany zbiór homilii obejmuje czterdzieści kazań na temat Ewangelii, dwadzieścia dwa dotyczące Księgi Ezechiela i dwa oparte na interpretacji kilku wersetów zaczerpniętych z Pieśni nad Pieśniami. Cf. Św. Grzegorz Wielki, *Moralia: komentarz do Księgi Hioba*, t. I, *List, Przedmowa, Ks. I–V*, przeł. T. Fabiszak, A. Strzelecka, R. Wójcik, rewizja przekładu E. Buszewicz, wpraw. i oprac. L. Nieścior, Kraków 2006; t. II, *Ks. VI–X*, przeł. K. Nastał et al., korekta przekł. E. Buszewicz, oprac. L. Nieścior, Kraków 2006; t. III, *Ks. XI–XVI*, przeł. S. Naskręt et al., oprac. i red. tomu E. Buszewicz, red. naukowa L. Nieścior, Kraków 2007; *Homilie na Ewangelię*, przeł. W. Szoldrski, wstępem opat. J. S. Bojarski, oprac. M. Maliński; *Księga reguły pasterskiej*, przeł. E. Szwarzenberg–Czerny, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Warszawa 2003. Cf. J. Richards, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London 1980; C. Straw, *Gregory the Great. The Perfection in Imperfection*, Berkeley–Los Angeles 1991; R. A. Markus, *Gregory the Great and His World*, Cambridge 1997, a zwłaszcza J. Moorehead, *Gregory the Great*, New York 2005, s. 69–89.

[15] *Beda et alii faciunt* – św. Beda (673–735), który na synodzie w Akwizgranie (836) otrzymał przydomek Czcigodny lub Wspaniały (*Beda Venerabilis*); w 1889 r. został ogłoszony przez papieża Leona XIII Doktorem Kościoła; ur. w hrabstwie

Northumbria, związany z opactwem benedyktyńskim św. Piotra w Wearmouth, w którym odebrał staranne wykształcenie filozoficzno-teologiczne, oraz klasztoru św. Pawła w Jarrow, w którym spędził większość swojego życia. Znany przede wszystkim jako autor historii Anglii (*nostra insula*), zatytułowanej *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (*Historia kościelna narodu angielskiego*), w której przedstawił jej dzieje od inwazji rzymskich legionów pod dowództwem Cezara (55 r. p.n.e.) aż do czasów sobie współczesnych. W dziele tym zwrócił szczególną uwagę na rozwój chrześcijaństwa i hierarchii kościelnej na Wyspach Brytyjskich, zapoczątkowany misją benedyktyńskiego mnicha Augustyna (nazwanego później „Apostolem Anglii”), który przybył w 597 roku do Królestwa Kentu z polecenia papieża Grzegorza I, a rok później został pierwszym arcybiskupem Canterbury. Cf. A. H. Merrills, *History and Geography in Late Antiquity*, Cambridge 2005, s. 234–247. Beda pozostawił również wiele komentarzy do wybranych ksiąg lub fragmentów Pisma Świętego, zbiór hymnów (*Liber hymnorum diverso metro sive rhythmo*), epigramatów (*Liber epigrammatum heroico metro sive elegiaco*), a także podręczników szkolnych takich jak: *De arte metrica* i *De schematibus et tropi Sacrae Scripturae*. Cf. Bede, *Libri II de arte metrica et de schematibus et tropis. The Art of Poetry and Rhetoric, The Latin Text with an English Translation, Introduction, and Notes* by C. B. Kendall, Saarbrücken 1991. Ponadto jest autorem dwóch ksiąg homilii, wyjaśniających poszczególne wersety Ewangelii. Cf. Saint Bede (the Venerable), *Homilies on the Gospels*, trans. L. T. Martin and D. D. Hurst, vol. 1–2, Kalamazoo 1991; A. G. Holder, *Bede and the Tradition of Patristic Exegesis*, „The Heythrop Journal” 43 (2) 2002, s. 199–211.

[16] *quod Basilus* – św. Bazyle Wielki z Cezarei (Μέγας Βασίλειος, 329–379), zaliczany do grona tzw. Ojców kapadockich (razem z Grzegorzem z Nazjanzu i Grzegorzem z Nyssy), biskup Cezarei w l. 370–379. Pochodził z religijnej rodziny (jego dwaj bracia, Grzegorz z Nyssy i Piotr z Sebasty, oraz siostra Makaryna Młodsza zostali ogłoszeni świętymi). W czasie studiów filozoficznych w Atenach zaprzyjaźnił się z Grzegorzem z Nazjanzu. W swoich pismach zwalczał błędy arian, a także rozwijał doktrynę współistotności osób Trójcy Świętej. Jako metropolita Kapadocji troszczył się o biednych i potrzebujących. Opracował teksty używane podczas liturgii mszalnej oraz regułę zakonną, która dała początek bazylianom. Jest autorem wielu traktatów teologicznych, homilii i listów (*Przeciw Eunomiuszowi*, *In Hexameron*). Cf. *Wybór homilii i kazań*, przeł. i oprac. T. Sinko, Kraków 1947; *Listy*. *Wybór*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972; *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzóstkowska, wstęp. J. Naumowicz, 1999. Cf. także Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley 1998.

[17] *in suis moralibus libris, quos Ascetica appellavit* – grupa pism św. Bazylego, znanych jako *Ascetica* (*Asceticon*), obejmuje teksty poświęcone wykładowi nauki moralnej związanej z ascezą, potrzebą oderwania się od doczesnego świata, bojaźnią Bożą i życiem pustelniczym. Cf. *Pisma ascetyczne*, t. I (*Wstęp do zarysu ascezy, O sędzie Bożym, O wierze, Reguły moralne*), przeł. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 1994; t. II (*Reguły dłuższe, Reguły krótsze*), przeł. i oprac. J. Naumowicz, Kraków 1995.

[18] *divus item Thomas* – św. Tomasz z Akwinu (*Thomas de Aquino*, 1225–1274), dominikanin, jeden z najwybitniejszych przedstawicieli filozofii scholastycznej,

Doctor Angelicus. Był synem hrabiego Akwinu, Landulfa. Pierwsze nauki pobierał u benedyktynów na Monte Cassino. Studiował w Paryżu i Kolonii, gdzie został uczniem Alberta Wielkiego. Od 1252 r. wykładał filozofię w Paryżu. Pracował wówczas nad komentarzem do *Sentencji* Piotra Lombarda, stanowiącym konieczny warunek uzyskania magisterium z teologii. Z polecenia przełożonych zakonu prowadził wykłady w przyklasztornych szkołach dominikańskich w Rzymie i Neapolu. W 1276 r. spotkał się na dworze papieskim w Viterbo ze swoim uczniem, Wilhelmem z Moerbecke, który prawdopodobnie na jego prośbę przetłumaczył na łacinę dzieła Arystotelesa. Tajemnicze doświadczenie mistyczne, które przeżył 6 XII 1273 r. podczas odprawiania Mszy Św., doprowadziło do zaniechania dalszego pisania. W licznych rozprawach św. Tomasz przyswoił scholastyce pojęcia i koncepcje filozoficzne Stagiryty. Arystotelesowski opis substancji i jej przypadłości uzupełnił i rozwinął dzięki wskazaniu relacji między istotą (*essentia*) a istnieniem (*existentia*). Pozostawił pokaźną bibliotekę dzieł z zakresu filozofii i teologii na czele z obszernymi traktatami *Summa contra gentiles* i *Summa theologiae*. Wśród tekstów egzegetyczno-homiletycznych trzeba wymienić: *Super Psalmos*, *Expositio super Iob ad litteram*, *In Ieremiam*, *Expositio super Isaiam ad litteram*, *Super Ioannem*, *Catena aurea*, *Super Romanos*, *Super II ad Corinthos*. Większość komentarzy biblijnych św. Tomasza posiada charakter wykładu znaczenia dosłownego (*expositio ad litteram*). Cf. *Wykład Listu do Rzymian*, przeł. i oprac. J. Salij, Poznań 1987; *Komentarz do Ewangelii Jana*, przeł. T. Bartoś, Kęty 2001; *Złoty łańcuch*, przeł. L. Szyndler, wstęp P. Milcarek, Poznań 2008; L. J. Bataillon, *Les sermons attribués à saint Thomas: questions d'authenticité*, „Miscellanea mediaevalia” 19 (1988), s. 325–341; J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, przeł. Cz. Wesołowski, Poznań 1985; É. H. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960; M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Kęty 2001.

[19] *si in singulis incisus* – każdy okres retoryczny (*periodus*), ujmowany jako zamknięta struktura logiczno-stylistyczna (a jednocześnie semantyczno-intonacyjna), w której poszczególne człony są podporządkowane jeden drugiemu, zbudowany jest z mniejszych segmentów językowych. Elementy składowe periodu (od jednego do czterech) to człony (*cola*, *membra*) oraz odcinki (*commata*, *incisa*), które różnią się zazwyczaj od siebie długością. Odpowiednie rozłożenie akcentów i zestrojów akcentowych w zakończeniach poszczególnych członów periodu służy rytmizacji prozy retorycznej.

[20] *a Paulo inchoatos* – cf. 2 Kor 3, 16: „On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” oraz 2 Tm 3 16–17: „Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości – aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu”.

[21] *ille igneus ardor Empirei caeli* – *Empireum* (*Empireum*, gr. εμπύριος – ‘objęty płomieniem’, ‘ognisty’) to zgodnie z kosmologią Arystotelesa i geocentrycznymi

poglądami Ptolemeusza najwyższa sfera nieba wypełniona światłem i eterycznym ogniem. Niebo empirejskie (*caelum empireum*) uważano za siedzibę Boga i hierarchii anielskiej („habitaculum Dei et omnium electorum”). Cf. Aug. *De civ. Dei*, X. 27: „in aetherias vel empyrias mundi sublimitates et firmamenta caelestia extolleres vitia humana”.

[22] *haec ille* – cytowany fragment został zaczerpnięty z tekstu zatytułowanego *Homilia do Prologu Ewangelii Jana* (*Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Ioannem*), który aż pod połowy XIX wieku znany był pod incipitem *Vox spiritualis aquile* (*Głos mistycznego orła*), a za jego autora uznawano św. Jana Chryzostoma, św. Grzegorza z Nazjanzu lub Orygenesesa. Odwoływali się do niego m. in. św. Tomasz z Akwinu i Robert Grosseteste. Ustalenie autorstwa tekstu stało się możliwe dzięki odnalezieniu przez Jeana Gasparda Félix Ravaissou-Molliena (1813–1900) manuskryptów pochodzących z IX wieku, które były przechowywane w bibliotece miejskiej w Laon. W *Rapports sur les bibliothèques des départements de l'ouest* (Paryż 1841) Ravaissou dowodził tezy, że *Homilia do Prologu Ewangelii Jana*, a także zachowane fragmenty *Komentarza do Ewangelii Jana*, znajdujące się w rękopisach z Laon, wyszły spod pióra Jana Szkota Eriugeny. Tę atrybucję potwierdziły badania prowadzone w następnym stuleciu (Dom Maieul Cappuyens, *Jean Scot Erigène sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain–Paris 1933, s. 223–230 i Jean Scot, *Homélie sur le Prologue de Jean*, introduction, texte critique, traduction et notes de É. Jeauneau, Paris 1969, s. 51–54). Cyt. za: J. Szkot Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana* (z *Homilią do Prologu Ewangelii Jana*), przeł. A. Kijewska, Warszawa 2000, s. 94. Cf. eadem, *Wstęp*, s. 17–18.

[23] *rem perpetua oratione* – termin ‘mowa ciągła’ (εἰρομένη λέξις, *oratio perpetua*, cf. Quin. *Inst. orat.* II. 20. 7) został wprowadzony przez Arystotelesa (*Rhet.* III. 9. 2) i wiąże się ze sposobem konstruowania wypowiedzi: εἰρομένην ἢ οὐδὲν ἔχει τέλος καθ’ αὐτήν, ἄν μὴ τὸ πρᾶγμα [τὸ] λεγόμενον τελειωθῆ. („Nizanyam nazywam więc taki styl, który sam nie wytycza sobie granicy i wygasa dopiero razem z wyczerpaniem tematu”, tłum. H. Podbielski). Epitet εἰρομένη jest metaforyczny i oznacza dosł. ‘postępowanie’, ‘ciągłe poruszanie się naprzód’. Jak trafnie zauważa Henryk Podbielski w komentarzu do tego fragmentu traktatu Stagiryty (Cf. Arystoteles, *Retoryka*, przeł. i oprac. H. Podbielski, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001, s. 446), układ poszczególnych członów przypomina w przypadku mowy „ciągłej” koraliki nawleczone jeden po drugim na nitkę. Od aspektu gramatycznego („parataktyczna konkatencja zdań w naturalnym porządku ich treści”, cf. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. i oprac. A. Gorzkowski, Bydgoszcz 2002, s. 495) ważniejsza jest tutaj kwestia logiczna. „Mowa ciągła” stanowi bowiem układ otwarty, w którym nic nie ogranicza liczby tworzących go członów ani nie podporządkowuje ich sobie wzajemnie, choć każdy kolejny człon wynika logicznie ze swego poprzednika. Z powodu niedomknięcia tej struktury językowej Arystoteles określał ją jako nieprzyjemną dla odbiorcy, gdyż nie posiada ona wyraźnie zdefiniowanego celu („Jest to styl nieprzyjemny, ponieważ ciągnie się w nieskończoność, a wszyscy chcą przecież widzieć przed sobą punkt docelowy”).

[24] *qua se haeretici efferunt* – zakwestionowanie, a następnie odrzucenie znaczenia poszczególnych łask (np. odpustów) w zbawieniu konkretnego człowieka wynikało z nauczania Marcina Lutra na temat usprawiedliwienia przez wiarę, które jest możliwe jedynie dzięki zasłudze Chrystusa (Jego męczeńskiej śmierci). Człowiek dostępuje zbawienia nie poprzez uczynki, ale wiarę w usprawiedliwiającą ze wszystkich grzechów ofiarę Chrystusa na krzyżu. Pełnienie dobrych uczynków nie jest wobec tego szansą na odpuszczenie grzechów, ale postępowaniem, które potwierdza autentyczność wiary w zbawcze dzieło Mesjasza. Podobne poglądy na temat roli łaski Bożej w usprawiedliwieniu z grzechów przez wiarę głosił Jan Kalwin.

[25] *illud loco communi de iustificatione* – toposem teologicznym, który wzbudzał w okresie reformacji wiele kontrowersji i polemik, było niewątpliwie zagadnienie wywiedzione z Listu św. Pawła do Rzymian (Rz 5, 1), dotyczące możliwości dostąpienia usprawiedliwienia przez wiarę (*iustificatio ex fide*). Jak w soczewce skupiały się w nim kwestie filozoficzno-teologiczne, co do których nie było zgody nawet między Ojcami Kościoła takie jak: grzech pierworodny, uniwersalność zbawczej ofiary Chrystusa, współistnienie wolnej woli człowieka i Bożej Opatrzności, rola łaski Bożej w zbawieniu. Podczas szóstej sesji soboru w Trydencie (13 I 1547) ogłoszono *Decretum de iustificatione*, w którym usprawiedliwienie (*processus iustificationis*) zostało scharakteryzowane jako zmiana w duszy człowieka, polegająca na przejściu ze stanu pierwotnego grzechu do stanu łaski Bożego synostwa dzięki ofierze Chrystusa. Istotną rolę odgrywa w tym procesie „wiara kształtowana przez miłość” (*fides caritate formata*). Na gruncie doktryny religijnej opracowanej przez Marcina Lutra i Filipa Melanchtona usprawiedliwienie uzależnione jest jedynie od wiary (*sola fide*) i łaski (*sola gratia*) i polega na tym, że człowiekowi nie poczytuje się grzechu przez wzgląd na zbawczą mękę Chrystusa. Cf. M. A. Seifrid, *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme*, Leiden 1992; A. E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, third ed., Cambridge 2005.

[26] *Basilius de ebrietate* – cf. św. Bazyli, *Homilia przeciw pijaństwu* (Κατὰ μεθύοντων, *Homilia XIV. In ebriosos*, PG 31, col. 443–464), [w:] idem, *Wybór homilii i kazań*, przeł. i oprac. T. Sinko, Kraków 1947, s. 143–154 (dalej: św. Bazyli 1947).

[27] *de ieiunio* – św. Bazyli jest autorem dwóch kazań o poście (Λόγος Α περί νηστείας, *Homilia I. de ieiunio*, PG 31, col. 163–184 i Λόγος Β' περί νηστείας, *Homilia II. de ieiunio*, PG 31, col. 185–198), cf. św. Bazyli 1947, s. 155–176. Autorstwo drugiego z nich było poddawane w wątpliwość przez Erazma z Rotterdamu, który uważał tę mowę za ćwiczenie z homiletyki kogoś z uczniów św. Bazylego. Cf. fragment *Homilii I. o poście*: Ἡ νηστεία γεννᾷ προφήτες, δυναμῶνει δυνατούς· ἡ νηστεία κάνει σοφοὺς τοὺς νομοθέτες, εἶναι καλὸ φυλακτῆριο τῆς ψυχῆς, σὸ σῶμα ἀσφαλῆς σύνοικος, ὄπλο στοὺς ἀνδρείους, γυμναστήριο στοὺς ἀθλητές. Αὐτὴ ἀποκρούει τοὺς πειρασμούς· αὐτὴ προετοιμάζει πρὸς τὴν εὐσέβεια, συγκάτοικος τῆς νηφαλιότητος, δημιουργός τῆς σωφροσύνης. Στοὺς πολέμους κάνει ἀνδραγαθήματα, στὴν εἰρήνῃ διδάσκει τὴν ἡσυχία. („Post proroków rodzi, umacnia potężnych; post prawodawcom daje mądrość, jest dobrą strażą duszy, bezpiecznym współmieszkańcem ciała,

bronią bohaterów, ćwiczeniem zapaśników. On odpiera pokusy, on namaszcza do pobożności, jest dobrym towarzyszem trzeźwości, sprawcą wstrzemięźliwości. W wojnach celuje męstwem, w pokoju uczy spokojności”, św. Bazyl 1947, s. 159).

[28] *quomodo Ambrosius* – św. Ambroży (*Ambrosius Aurelius*, ok. 339–397), przyszedł na świat w arystokratycznej rodzinie rzymskiej w Trewirze. Staranne wykształcenie w zakresie gramatyki, retoryki i prawa odebrał w Rzymie. Ok. 370 r. otrzymał urząd gubernatora Ligurii i Emilii ze stolicą w Mediolanie. Był doradcą cesarza Gracjana i Teodozjusza I Wielkiego. Po śmierci biskupa diecezji mediolańskiej, Auksencjusza, w 374 r. obwołano go biskupem Mediolanu mimo, że był dopiero katechumenem. W czasie swej działalności biskupiej zasłynął jako utalentowany mówca kościelny. Z wielkim powodzeniem uprawiał także twórczość poetycką (strofa ambrożyjska), która zaowocowała okazałym zbiorem hymnów. W swoich wystąpieniach i pismach teologicznych zwalczał poglądy ariańskie. Odegrał ważną rolę w nawróceniu św. Augustyna, któremu udzielił sakramentu chrztu świętego. Pozostawił wiele pism egzegetyczno-dogmatycznych, m. in. *Wykład Ewangelii według św. Łukasza (Expositio Evangelii secundum Lucam)*, przeł. W. Szołdrski, Warszawa 1977; *Hexaameron*, przeł. W. Szołdrski, Warszawa 1966; *Wyjaśnienie symbolu. O tajemnicach, O sakramentach (Explanatio Symboli, De mysteriis, De sacramentis)*, przeł. L. Gładyszewski, Kraków 2004; *O pokucie, O ucieczce od świata, O dobrach przynoszonych przez śmierć (De poenitentia, De fuga saeculi, De bono mortis)*, przeł. W. Szołdrski, Warszawa 1971; *O Nabocie, O Tobiaszu, O Izaaku lub o duszy, O dziewicach (De Nabuthae historia, De Tobia, De Isaac et anima, De virginibus. Ad Marcellinam, sororem suam)*, przeł. J. Jundziłł, P. Libera, K. Obrycki, R. Pankiewicz, W. Szołdrski, Warszawa 1986.

[29] *de Sancto Laurentio* – cf. św. Ambroży, kazanie (*sermo*) LXXI (w edycji pism św. Ambrożego przygotowanej przez Erazma z Rotterdamu, Bazylea 1555, t. I, s. 296) *De natali sancti Laurentii, levitae et martyris (O narodzinach świętego Wawrzyńca, diakona i męczennika)*. Kompozycja tej krótkiej mowy kościelnej św. Ambrożego, osnutej wokół czterech fragmentów biblijnych (Dn 3, 8–97; Ps 25, 2; Łk 12, 29; Łk 24, 32), służy alegorycznej wykładni (metaforyka ognia) opowieści o męczeństwie św. Wawrzyńca, przypiekanego przez oprawców na rozpalonej kracie (zginął w Rzymie 10 VIII 258 r.): „Non ardemus quidem corpore pro Christo, sed ardemus affectu. Non subicit mihi persecutor ignem, sed suggerit mihi ignem desiderium Salvatoris. Esse autem Salvatoris ignem, legimus in Evangelio, dicente eodem Domino: „Nescitis quia ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendantur? (Luc. 12, 29)”.

[30] *quomodo Nazianzenus* – św. Grzegorz z Nazjanzu (ok. 330–390) zwany Teologiem urodził się w Arianos jako syn biskupa Nazjanzu, Grzegorza Starszego, i Nonny, ogłoszonej po śmierci świętą, która odegrała znaczącą rolę w nawróceniu męża oraz religijnym wychowaniu syna, już w chwili narodzin ofiarowanego Bogu. Św. Grzegorz studiował w Cezarei Kapadockiej, gdzie poznał św. Bazylego, Cezarei Palestyńskiej, Aleksandrii oraz Atenach. Tu zaprzyjaźnił się ze św. Bazylem i postanowił wieść życie pustelnika, oddane go lekturze Pisma Świętego

i rozmyślaniom. Na prośbę rodziców powrócił do rodzinnego Nazjanzu i pomagał sędziwemu ojcu w administrowaniu diecezją. W 379 r. udał się do Konstantynopola, gdzie w domu swego krewnego urządził kaplicę (kościół był opanowany przez duchownych sprzyjających arianizmowi) pod wezwaniem *Anastazy* (Zmartwychwstania), w której wygłosił pięć mów teologicznych *O bóstwie Słowa*. Zwolany w maju 381 r. sobór wybrał św. Grzegorza biskupem Konstantynopola, ale sprzeciw części biskupów z Egiptu i Macedonii doprowadził do jego rezygnacji z urzędu metropolity. Resztę życia spędził w Nazjanzie i Arianzos, gdzie zmarł. W łac. edycji pism św. Grzegorza z 1600 r. (Bazylea, Johann Hervagius) zamieszczono krótką charakterystykę jego życia i twórczości, która rozpoczyna się od następujących słów: „Gregorius hic, cognomento Theologus, Nazianzi episcopus (qui vicus est Cappadociae), vir doctissimus, Basilii Magni necessarius et amicus, litteris fuit opprime eruditus et singulari quadam faciendorum versuum facultate excellens. [...] Incredibili amore Basilium complexus fuit, se quidem natu minorem. Studuerant Athenis. Coniungi etiam similitudine morum ac voluntatis videbantur”. Na bibliotekę dzieł św. Grzegorza składają się 45 mowy, zbiór 245 listów oraz ok. 400 poematów (ok. 16 000 wersów). Cf. *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe pod red. S. Kazikowskiego, Warszawa 1967; *Listy*, przeł. J. Stahr, Poznań 1933; *Opowieść o moim życiu*, przeł. A. E. Komornicka, Poznań 2003; J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965; B. E. Daley, *Gregory of Nazianzus*, Abingdon–New York 2006; J. A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus. An Intellectual Biography*, New York 2001; *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, ed. by J. Børtnes, T. Hägg, Copenhagen 2006.

[31] *de Paschate* – św. Grzegorz z Nazjanzu wygłosił kazanie na temat Paschy (Or. XLV. Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα, *In sanctum Pascha*, PG 36, col. 624–664) w 382 lub 383 r. Rozwija w nim alegoryczną interpretację żydowskiego święta Paschy, które traktuje jako prefigurację Zmartwychwstania Chrystusa (Baranek – Chrystus, wyjście Izraelitów z Egiptu – przejście od starego do nowego prawa). Cf. *Mowa 45. II. Mowa na święto Paschy*, [w:] idem, *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe pod red. S. Kazikowskiego, Warszawa 1967, s. 530–547 (dalej: św. Grzegorz z Nazjanzu 1967). Cf. następujący fragment z tej mowy kościelnej: Ἄλλ', ὦ Πάσχα, τὸ μέγα καὶ ἱερὸν, καὶ παντὸς τοῦ κόσμου καθάρσιον! ὡς γὰρ ἐμψύχω σοὶ διαλέξομαι. Ἦ Λόγε Θεοῦ, καὶ φῶς, καὶ ζωὴ, καὶ σοφία, καὶ δύναμις! χαίρω γὰρ πᾶσι σου τοῖς ὀνόμασιν. Ἦ τοῦ μεγάλου γέννημα, καὶ ὄρημα, καὶ ἐκσφράγισμα! ὦ Λόγε νοοῦμενε, καὶ ἄνθρωπε θεωρούμενε, ὃς πάντα φέρεις ἀναδησάμενος τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεώς σου! („O Pascho, ty wielka i święta, i oczyszczająca cały świat! – będę bowiem mówił do ciebie jak do żywej istoty. O Słowo Boga i światłości, i życie, i mądrości, i mocy – bo cieszę się wszystkimi Twoimi imionami. O rozumu wielkiego płodzie, i pochodzie, i pieczęci! O słowo duchowe i widzialny człowiecze, który nosisz wszystko, związane słowem twej potęgi”, s. 547).

[32] *de Nativitate* – kazanie o Bożym Narodzeniu (Or. XXXVIII. Εἰς τὰ Θεοφάνια, εἴπουσιν Γενέθλια τοῦ Σωτῆρος, *In Theophania, sive de Natalitia Salvatoris*, PG 36, col. 312–333) zostało wygłoszone przez św. Grzegorza w Konstantynopolu 24 XII

379 r. Rozpoczyna się ono od eksklamacji: Χριστὸς γενῶνται, δοξάσατε Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν, ἀπαντήσατε Χριστὸς ἐπὶ γῆς, ὑψώθητε, „Christus gignitur, glorificatur; Christus e caelis, obviam prodite; Christus in terra, subvehimini” („Chrystus się rodzi, wielbijcie Go; Chrystus z nieba przychodzi, wyjdźcie mu na spotkanie; Chrystus na ziemi, wzniesicie się na wyżyny niebios!”, s. 415), cf. św. Grzegorz z Nazjanzu 1967, s. 415–434. Rozważając tajemnicę Teofanii (objawienia Boga w ludzkiej postaci), Nazjańczyk porusza istotne z punktu widzenia nauki o boskości Syna Bożego zagadnienia związane m. in. z pozaczasowością Logosu i Jego współistotnością z Ojcem i Duchem Świętym. Cf. J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 167: „Teologiczne ujęcie tej tajemnicy [Wcielenia – przyp. W. R.] zostało tutaj tak dokładnie opracowane, że Grzegorz nie zawahał się powtórzyć go w Nazjanzos na Wielkanoc 383 r. Ale jeszcze w związku z dziełem Chrystusa Teolog poruszył w tej mowie główne zagadnienia chrześcijańskiej antropologii, mianowicie problem grzechu pierworodnego oraz współpracy człowieka z Bogiem w dziele zbawienia”.

[33] *quomodo Christus Dominus... instituit orationem* – wzmianka o odbudowie świątyni, która występuje jako figura ciała Zbawiciela po Zmartwychwstaniu, pojawia się w rozmowie Chrystusa z Żydami po wypędzeniu z domu Bożego kupców (J 2 13–22). W Ewangeliach synoptycznych (Mt 24, 1–44; Mk 13, 1–37; Łk 21, 5–38) została zapisana rozbudowana mowa Chrystusa dotycząca zniszczenia świątyni i Świętego Miasta, które stanie się początkiem końca świata.

[34] *quomodo Paulus... concionatus est* – tzw. mowa św. Pawła wygłoszona na ateńskim Areopagu (Dz 17, 22–31) miała miejsce podczas jego drugiej podróży misyjnej, datowanej na l. 50–52 n.e. Wyprawę tę odbył on w towarzystwie swego ucznia Sylasa (Sylwana). Chociaż wystąpienie Apostoła Narodów nie spotkało się z zainteresowaniem Greków, to przyłączyli się do niego wówczas Dionizy zwany Areopagitą oraz kobieta imieniem Damaris (Dz 17, 34).

[35] *Basilius tempore famis* – św. Bazyli, *Homilia wypowiedziana w czasie głodu i posuchy* (Ομιλία ρηθείσα εν λιμῷ και αυχμῷ, *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, PG 31, col. 303–328), cf. św. Bazyli 1947, s. 87–102.

[36] *Cyprianus* – św. Cyprian (*Thascius Caecilius Cyprianus*, ok. 208–258), biskup Kartaginy w l. 248–258. Jako syn senatora odebrał solidne wykształcenie, które umożliwiło mu rozpoczęcie pracy adwokata i mówcy. Nawrócił się dzięki kapłanowi Cecyliuszowi. Wkrótce po wyświęceniu na prezbitera został wybrany biskupem Kartaginy. Prześladowania chrześcijan za czasów Decjusza zmusiły go do opuszczenia Kartaginy i kierowania powierzoną diecezją z ukrycia. Po śmierci cesarza powrócił do stolicy metropolii. W 255 r. poparł uchwałę biskupów Afryki Północnej, wprowadzającą obowiązek powtórnego chrztu wiernych, którzy wprawdzie dali się zwieść herezjom, ale ostatecznie zdecydowali się na powrót do wspólnoty Kościoła Katolickiego. Decyzja ta spowodowała spór z papieżem Stefanem I, który wyznawał pogląd, że sakrament chrztu św. nie powinien być udzielany po raz drugi. Gdy wybuchła kolejna fala prześladowań w czasie rządów cesarza Waleriana, biskup Kartaginy został aresztowany i zesłany do miasteczka

Curubis (obecnie Korba w Tunezji), gdzie przebywał przez rok. Po przesłuchaniu przez nowego prokonsula i cesarskiego namiestnika, Galeriusa Maximusa, został skazany na śmierć przez ścięcie. Pozostawił wiele traktatów teologicznych (*De bono patientiae, De habitu virginum, De lapsis, De Ecclesiae catholicae unitate, De zelo et livore*) i listów. Cf. *Listy*, przeł. W. Szoldrski, wstęp. M. Michalski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1969; *Pisma*, t. I. *Traktaty* (m. in. *O jedności Kościoła, O upadłych, O modliwie Pańskiej*), przeł. i oprac. J. Czuj, Poznań 1937.

[37] *de mortalitate* – w mowie *De mortalitate* (*O śmiertelności*) św. Cyprian oddala zarzuty, jakie pod adresem chrześcijan wysuwali poganie, którzy oskarżali wyznawców Chrystusa o obrażenie swoich bóstw, spowodowane odmową składania im ofiar w czasie epidemii. Argumentację kazania organizują dwa przeplatające się ze sobą tematy: zachęty do cierpliwego i wytrwałego znoszenia trudów i przeciwności doczesnego życia oraz wykazywania pożytków płynących paradoksalnie z faktu ludzkiej śmiertelności. Cf. św. Cyprian, *O śmiertelności*, [w:] idem, *Pisma*, t. I. *Traktaty*, przeł. J. Czuj, Poznań 1937, s. 252–271.

[38] *Nazianzenus de plaga grandinis* – kazanie św. Grzegorza z Nazjanzu o klęsce gradu (*Or. XVI. Εἰς τὸν πατέρα σιωπῶντα διὰ τὴν πληγὴν τῆς χαλάζης, In patrem tacentem propter plaga grandinis*, PG 35, col. 933–964) zostało wygłoszone pod koniec 372 r. (lub na początku 373 r.) po klęsce gradu, która nawiedziła rodzinne miasteczko Arianos i jego okolice, niszcząc uprawy i zasiewy. We wstępie i zakończeniu mowy św. Grzegorz zwraca się do swego ojca, którego wzywa do przerwania milczenia wobec ludzkiego nieszczęścia i pocieszenia wiernych. Centralną część kazania stanowi opis ziemi spustoszonej przez klęskę gradu oraz charakterystyka zamieszkujących ją grzeszników. Katastrofę odczytuje św. Grzegorz jako zamierzony przez Bożą Opatrzność środek upomnienia wiernych, wezwania ich do pokuty i ostrzeżenia przed karami wiecznymi. Cf. św. Grzegorz z Nazjanzu 1967, s. 189–200; T. Sinko, *Z historii studiów nazjanzeńskich w Polsce*, „Polonia Sacra” 6 (1923), s. 324–332.

[39] *contemnere mundum... contemnere se contemni* – maksyma „contemnere mundum, contemnere se ipsum, contemnere se contemni”, rozpowszechniona wśród mnichów i pustelników, znana była także w nieco zmienionej przez Hildeberta z Tours (Hildebert de Lavardin, ok. 1055–1133) formie językowej: „Spernere mundum, spernere sese, spernere nullum, | spernere se sperni, quattuor haec bona sunt. | Quaerere fraudem, quaerere pompam, quaerere laudem, | quaerere se quaeri, quattuor haec mala sunt” (cf. carmen CXXIV. *De quattuor bonis et quattuor malis*, PL 171, col. 1437). Cf. E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, s. 539.

[40] *de avaritia* – św. Bazyli, *Homilia na słowa Ewangelii Łukasza (12, 18): „Zburzę swe spichlerze, a pobuduję większe” i o chciwości* (Ομιλία εις το ρητόν του κατά Λουκάν Ευαγγελίου «Καθελώ μου τας αποθήκας και μειζονας οικοδομήσω» και περί πλεονεξίας, *In illud dictum Evangelii secundum Lucam: „Destruam horrea mea et maiora aedificabo” itemque de avaritia*, PG 31, col. 261–278), cf. św. Bazyli 1947, s. 59–70. Cf. następujący fragment kazania: “Ὡσπερ γὰρ οἱ ὑπὸ μανίας παράφοροι οὐ τὰ

πράγματα βλέπουσιν, ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ πάθους φαντάζονται: οὕτως σοι ἡ ψυχὴ, τῆ φιλοχρηματιᾷ κατασθεθεῖσα, πάντα χρυσόν, πάντα ἄργυρον βλέπει. “Ἦδιον ἂν ἴδοις τὸν χρυσὸν ἢ τὸν ἥλιον. Εὕχῃ τὰ πάντα πρὸς τὴν τοῦ χρυσοῦ φύσιν μεταβληθῆναι, καὶ ἐπινοεῖς μέντοι καθ’ ὅσον οἶόν τε. („Wszędzie tylko widzisz złoto; złoto masz na myśli; ono we śnie twym marzeniem, na jawie twym pragnieniem. Jak bowiem umysłowo chorzy nie spostrzegają samych rzeczy, lecz wyobrażają sobie to, co im podsuwa choroba, tak twoja dusza, ogarnięta chciwością, we wszystkim widzi złoto, we wszystkim srebro. Przyjemniej byłoby dla ciebie widzieć złoto, niż srebro. Pragniesz, by wszystko przemieniło się w złoto i nad tym zaiste rozmyślasz, o ile tylko możesz”, św. Bazyli 1947, s. 64).

[41] *usura* – św. Bazyli, *Homilia na fragment Psalmu XIV, czyli przeciw lichwiarzom* (Ὁμιλία εἰς μέρος του τεσσαρεσκαίδεκάτου ψαλμοῦ καὶ κατὰ των τοκίζόντων, *In partem psalmi decimi quarti et contra foeneratores*), PG 29, col. 263–280. Jest to drugie kazanie biskupa Cezarei (cf. kazanie *In Psalmum XIV*, PG 29, col. 249–264), które zostało niemal w całości poświęcone dosłownemu i moralnemu wykładowi psalmu 15 (14) „Kto będzie przebywał w Twym przybytku, Panie, | kto zamieszka na Twojej świętej górze?”.

[42] *ebrietas item divinitus conscripsit* – cf. przyp. [26].

[43] *vobis enim philosophis* – uczestnicy dialogu są konsekwentnie kreowani na przedstawicieli dwóch wydziałów uniwersyteckich. Sokołowski jest przedstawicielem *Facultas Sacrae Theologiae* (choć faktycznie nigdy nie prowadził wykładów z teologii w Akademii Krakowskiej), a Schoen pozostaje jednocześnie związany z Wydziałem Sztuk Wyzwolonych (*Facultas Artium*) oraz Wydziałem Filozofii (*Facultas Philosophiae*). Pojawiająca się wielokrotnie w tekście Sokołowskiego opozycja nasi – wasi (w domyśle: autorzy) służy pogłębieniu charakterystyki obu rozmówców, którzy jako przedstawiciele dwóch różnych wydziałów uniwersyteckich, reprezentują odmienne sposoby myślenia i nauczania, a także są rzecznikami zupełnie innych kanonów dzieł twórców, uznanych za wartościowe. Spotykają się jednak na gruncie akademickiej dysputy, by wspólnie zastanowić się nad przymiotami doskonałego kaznodziei i cechami wzorcowej mowy kościelnej.

[44] *Lucas ille noster Dominicanus* – Łukasz ze Lwowa zwany Leopoliłą (Lwowczykiem; *Lucas Leopoliensis*, ok. 1523–1583), dominikanin, jeden z najwybitniejszych mówców kościelnych II. poł. XVI wieku. Prawdopodobnie studiował w Akademii Krakowskiej. Po wstąpieniu do zakonu dominikanów kontynuował studia z filozofii i teologii w klasztorze Bożego Ciała we Lwowie (1544–1548), a także we Włoszech (1548–1553). Po powrocie do kraju przebywał w Krakowie, gdzie został dwukrotnie wybrany przeorem klasztoru dominikanów (1556 i 1562–1565). W 1556 r. otrzymał tytuł kaznodziei generalnego, który umożliwił mu na wyjazd do Rzymu, uwieńczonego doktoratem z teologii w 1558 r. W 1579 r. został mianowany kaznodzieją katedralnym w Krakowie. Wygłaszał ponadto kazania w kościele św. Jana w Warszawie w czasie sejmów. Żaden zbiór jego wystąpień kościelnych nie zachował się do naszych czasów. Kazania Leopoliły charakteryzowały się zgodnie z opinią jemu współczesnych wielką siłą oddziaływania na emocje słuchaczy. Cf. S. Orzechowski,

Rozmowa albo Dyjalog około egzekucyjnej Polskiej Korony, wyd. J. Łoś, obj. S. Kot, Kraków 1919, s. 270–271: „Słyszałem na kazaniu Łukasza Lwowczyka, dominikanina, ziemka naszego, który w wielkim zebraniu kazał w Przeworsku, dzień Poczęcia Panny św. [...] Napelnił w ten czas był ten mnich wszystko kazanie strachu i bojaźni wielkiej; drżało, jako na jawnym sądzie bożym, strachem i bojaźnią ono kazanie wszystko, tako nam był stworzył Duchem św. oczy na przyszły upadek nasz. A zali my *non percussimus maxillam iudicis Israel*, nazywając ciało ono Boga żywego, które za nas wydane było, dyjabłem? A przepieczesz się nam policzek on, którym policzukujemy ustawicznie oblubienicę niepokalaną Krystową, cerkiew świętą krześcijańską, bałwochwalstwo, to jest cudzołóstwo duchowe, jej zadając?”.

[45] *divi inquam Ephrem* – św. Efrema Syryjczyk (Ἐφραίμ ὁ Σϋρος, *Ephraem Syrus*, ok. 306–373), diakon, teolog i wybitny komentator Pisma Świętego; w 1920 roku ogłoszony przez papieża Benedykta XV Doktorem Kościoła; nazywany syryjskim Eliaszem, Kolumną Kościoła lub Harfą Ducha Świętego. Pochodził z miejscowości Nisibis, znajdującej się wówczas w granicach Syrii (obecnie Turcji). Wychowywał się pod opieką Jakuba, biskupa Nisibis (zm. ok. 338), z którym później założył szkołę teologiczną w rodzinnym mieście. Jako diakon głosił kazania lokalnej wspólnoty wiernych. Po zdobyciu Nisibis przez wojska perskie w 363 r. (cykl hymnów *De Nisibena*) udał się do Eddessy (dzisiaj Şanlıurfa), gdzie kontynuował działalność kaznodziejską. Tam też zmarł w czasie epidemii dżumy. Jego twórczość obejmuje komentarze i homilie pisane prozą, wierszowane kazania oraz hymny (do najbardziej znanych należy cykl *Pieśni o perle*), które stanowią największą część jego dzieł. Hymnografia św. Efrema wyrastała z przekonania, że tylko język poezji precyzyjnie operujący symbolem, antytezą i paradoksem może odsonić tajemnicę Boga. Cf. św. Efrema, *Mysli pobożne na każdy dzień roku*, przeł. z ros. A. Wojnowski, Hajnówka 2000; *Muza chrześcijańskiego Wschodu*, przeł. M. Bednarz et al., red. i oprac. M. Starowieyski, posł. J. Reczek, Kraków 2008, s. 195–263; *Ephrem the Syrian, Hymns*, transl. K. M. McVey, New Jersey 1989; *Saint Ephrem the Syrian, Hymns*, transl. M. Hansbury, Oxford 2006; S. P. Brock, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of St. Ephrem*, Kalamazoo 1985; A. Shemunkasho, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, New Jersey 2002.

[46] *Augustini* – św. Augustyn (*Aurelius Augustinus*, 354–430), określane jako *Doctor gratiae*, biskup Hippony w l. 396–430, pochodził z Tagasty w Numidii. Był synem urzędnika państwowego Patrycjusza i Moniki, która w znacznym stopniu przyczyniła się do nawrócenia syna. Uczył się w Tagaście, Madaurze i Kartaginie. Dzięki zdobytemu wykształceniu został nauczycielem retoryki. Po pewnym czasie udał się do Rzymu, by założyć tam swoją szkołę. Znajomość z prefektem miasta, retorem Symmachusem, umożliwiła mu wyjazd do Mediolanu, gdzie miał objąć stanowisko nauczyciela wymowy. Pod wpływem kazań Ambrożego zaczął czytać Pismo Święte i poznawać naukę chrześcijańską. W 387 r. biskup Mediolanu udzielił mu sakramentu chrztu (a także jego naturalnemu synowi, Adeodatowi). Po powrocie do rodzinnej Tagasty rozdał swój majątek biednym i potrzebującym, a sam udał się do Hippony, gdzie w 391 r. założył zakon augustianów. Jako biskup

Hippony (od 396 r.) skutecznie zwalczał poglądy, uznawane za niezgodne z doktryną chrześcijańską, głoszone przez manichejczyków (z którymi był związany w młodości, 396–400), donatystów (400–411) i pelagian (411–430). Zmarł w obłożonej przez Wandalów Hipponie. Stworzył rozbudowany system filozoficzno-teologiczny (rozwijał m. in. problem wolnej woli, Opatrzności, łaski Bożej i początków zła w świecie), który do czasów soboru w Trydencie stanowił podstawę nauczania Kościoła. Pozostawił wiele dzieł filozoficznych (m. in. *De immortalitate animae*, *De mendacio*, *De libero arbitrio*, *De Trinitate*, *De civitate Dei*, *De doctrina christiana*, *De musica*) i egzegetycznych (m. in. *De Genesi ad litteram*, *Enarrationes in Psalmos*, *In Ioannis Evangelium tractatus*). Do tekstów związanych z medytacją trzeba zaliczyć: *Wyznania (Confessiones)*, przeł. i oprac. Z. Kubiak, Kraków 1994 (dzieło to Robert O'Connell nazywa „Odyseją duszy”); *Księga rozmów duszy z Bogiem. Księga podręczna (Soliloquia animae ad Deum)*, przeł. Maria Emilia od Aniołów, Warszawa 2001; *O życiu szczęśliwym (De beata vita)*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 2006; *Wybór mów: kazania święteczne i okolicznościowe*, przeł. J. Jaworski, wstęp i oprac. E. Stanuła, Warszawa 1973. Cf. m. in. A. Kijewska, *Święty Augustyn*, Warszawa 2007; P. Brown, *Augustyn z Hippony*, przeł. W. Radwański, Warszawa 1993; C. Harrison, *Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity*, Oxford 2000; R. J. O'Connell, *St. Augustine's Confessiones. The Odyssey of Soul*, Cambridge–Harvard 1969.

[48] Bernardi – św. Bernard z Clairvaux (właśc. Bernard de Fontaines, 1090–1153), ogłoszony przez papieża Piusa VIII w 1830 r. doktorem Kościoła. Wywodził się z rycerskiej rodziny (jego ojciec, Tescelin, był wasalem księcia Burgundii). W 1112 r. wstąpił do zakonu cystersów w Cîteaux, a już trzy lata później założył klasztor na terenie Szampanii w miejscowości Clairvaux (*Clara Vallis*) w diecezji Langres, którego został opatem. Głęboka wiedza teologiczna, pobożność, zamiłowanie do kontemplacji i talent oratorski (*Doctor Mellifluus*) sprawiły, że jego porad szukali papieże i władcy. Z polecenia papieża Eugeniusza III zajmował się organizacją II wyprawy krzyżowej. Prawdopodobnie opracował regułę zakonu Templariuszy, powołanego do istnienia w 1118 r. Prowadził spór z Piotrem Abelardem na temat metod uprawiania i nauczania teologii. Dzieła św. Bernarda obejmują traktaty m. in.: *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae*, *De diligendo Dei*, *De consideratione*, *De gratia et libero arbitrio*, *Contra quaedam capitula errorum Abelardi*, *Vita sancti Malachiae*, *Apologia ad Guillelmum*, kazania i zbiór listów. Cf. *O rozważaniu*, Kraków 1992; *O miłowaniu Boga*, przeł. S. Kiełtyka, Kraków 1991; *O stopniach pokory i pychy*, przeł. S. Kiełtyka, Kraków 1991; *O obyczajach i obowiązkach biskupów*, przeł. S. Kiełtyka, Kraków 1992; *Mysli św. Bernarda*, wyb. M. Pachucki, Poznań 1996; *Apologia, O nawróceniu, Życie świętego biskupa Malachiasza*, przeł. S. Kiełtyka, A. Maciąg, wprowadzenie A. Grenz, Skoczów 2007.

[49] Anselmi – św. Anselm (1033–1109), arcybiskup Canterbury w l. 1093–1109, ogłoszony przez papieża Klemensa XI w 1720 r. doktorem Kościoła. Pochodził z Piemontu (dolina Aosty). Pierwsze nauki pobierał w przyklasztornej szkole benedyktynów w Aości. W 1060 r. wstąpił do zakonu św. Benedykta w Le Bec (Normandia), a w 1078 r. został wybrany jego przeorem. W czasie zarządzania diecezją Canterbury prowadził długoletnie spory z królem Wilhelmem II, a następnie

Henrykiem I o inwestyturę. Uważany za ojca filozofii scholastycznej. Kontynuował i rozwijał myśl filozoficzno-teologiczną św. Augustyna (dlatego nazywany był *alter Augustinus*), akcentując rolę intelektu w poznaniu Boga (*fides quaerens intellectum*, ontologiczny dowód na istnienie Boga: fakt istnienia Stwórcy można wydedukować z pojęcia Boga jako „bytu, od którego nie można pomyśleć niczego doskonalszego”, „ens, quo maius cogitari nequit”). Autor wielu prac z zakresu filozofii i teologii m. in: *Monologion*, *Proslogion*, *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *Cur Deus Homo?*, *Epistola de incarnatione Verbi Dei*, *De concordia*. Cf. *Monologion*, *Proslogion*, przeł. L. Kuczyński, Kęty 2007; T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004.

[50] *Bonaventurae* – św. Bonawentura (właśc. Giovanni Fidanza, Bonawentura z Bagnoregio, ok. 1218–1274), ogłoszony przez papieża Sykstusa V w 1588 r. doktorem Kościoła. Jego imię miało się wziąć od słów św. Franciszka z Asyżu, który widząc przyniesione niemowlę, zawałał „O! buona ventura!” („o, szczęśliwe narodziny!”). Studiował filozofię i teologię (pod kierunkiem Aleksandra z Hales) na Uniwersytecie w Paryżu w l. 1242–1248. W wieku 25 lat wstąpił do zakonu franciszkańskiego, a w 1257 r. został wybrany generalnym przełożonym zgromadzenia. Dzięki energicznej pracy przeprowadził reorganizację zakonu (opracował m.in. konstytucje wyjaśniające regułę św. Franciszka). W 1273 r. papież Grzegorz X mianował go kardynałem-biskupem Albano. Zmarł w trakcie trwania soboru w Lyonie. Oprócz wielu dzieł teologicznych i egzegetycznych (m. in. *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, *Commentarium in Evangelium Lucae*, *Collationes de decem praeceptis*) pozostawił wiele rozpraw dotyczących modlitwy, medytacji i kontemplacji: *Breviloquium*, *Lignum vitae*, *Itinerarium mentis in Deum*, *Collationes in Hexaemeron, seu illuminationes Ecclesiae*. Z powodu ciągłego podkreślania roli miłości w procesie poznania Boga („Non est perfecta cognitio sine dilectione”) został nazwany *Doctor Seraphicus*. Cf. *Kazania o Najświętszej Pannie Maryi*, przeł. C. Niezgodą, Kraków 1999; *O wiedzy Chrystusa, O tajemnicy Trójcy*, przeł. i oprac. M. Olszewski, Kęty 2006; *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, przeł. C. Napiórkowski, C. Niezgodą, S. Kafel, wstęp P. Milcarek, Poznań 2001; *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984.

[51] *Carthusiani* – Dionizy Kartuz (1402–1471), właśc. Denys van Leeuwen lub Denis Ryckel, ur. w Rijkel (Rykel), uczył się w szkołach w Saint-Trond i Zwolle (Overijssel). Ukończył filozofię i teologię na Uniwersytecie w Kolonii. W 1423 r. wstąpił do zakonu kartuzów w Roermond. Na prośbę papieża Mikołaja V pełnił funkcję legata papieskiego, odpowiedzialnego za reorganizację kościoła w Rzeszy Niemieckiej (1451–1452). Wygłaszał wówczas płomienne kazania, w których wzywał do krucjaty przeciwko Turkom. Autor wielu pism egzegetycznych i filozoficzno-teologicznych m. in.: *Enarrationes piae et eruditae in IV prophetas maiores*, *De meditatione* (1469), *De doctrina et regulis vitae Christianae*, *De venustate mundi et pulchritudine Dei*, *De ente et essentia*. Obdarzony przez współczesnych sobie tytułem *Doctor ecstasticus*.

[52] *Gersonis* – Jaen Charlier de Gerson (1363–1429), przyszedł na świat w miejscowości Gerson w Szampanii. Studiował filozofię i teologię na Uniwersytecie w Paryżu pod kierunkiem Gillesa des Champs (*Aegidius Campensis*) i Pierre’a d’Ailly (*Petrus*

Alicensis). W 1395 r. został kanclerzem paryskiej uczelni. Aktywnie uczestniczył w pracach nad likwidacją wielkiej schizmy zachodniej. Uczestnik soboru w Pizie (1409) i Konstancji (1414–1418). W swoich pismach rozwijał teologię mistyczną, ześrodkowaną wokół pojęcia kontemplacji Boga, której może doświadczyć ludzkie serce oczyszczone w procesie systematycznej medytacji. Określany jako *Doctor Christianissimus* (z powodu zainteresowania mistyką i problemami egzegezy Pisma Świętego) albo *Doctor Consolatorius* (udział w pracach soborów mających na celu przywrócenie jedności Kościoła). Autor takich rozpraw jak: *De laude scriptorum*, *De mystica theologia, speculativa et practica* (1408), *De universitate Ecclesiae* (1409), *De consolatione theologiae* (1418). Cf. B. P. McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, Philadelphia 2005.

[53] *Granatensis* – Ludwik z Grenady (1505–1588), właśc. Louis de Sarría, w 1526 r. wstąpił do zakonu dominikanów (konwent Santa Cruz w Grenadzie). Studia filozoficzne uzupełniał w Kolegium św. Grzegorza w Valladolid. W l. 1557–1572 był prowincjałem zgromadzenia św. Dominika w Portugalii. Pozostawił dzieła poświęcone mistiche i medytacji, które cieszyły się niezwykle dużym zainteresowaniem czytelników w ówczesnej Europie. Do najważniejszych należą: *Libro de la Oración y Meditación (O modlitwie i rozmyślaniu)*, 1554) oraz *Guia de Peccadores (Przewodnik grzeszników)*, 1555). Ludwik z Grenady jest także autorem podręcznika retoryki chrześcijańskiej, który ukazał się w Lizbonie w 1576 r. pod tytułem *Rhetorica ecclesiastica, sive de ratione concionandi*. Dzieła hiszpańskiego dominikanina tłumaczył na j. polski jezuita Stanisław Warszewicki (1527–1591): *Przewodnik grzesznych ludzi, który to wszystko pokazuje, co ma czynić chrześcijanin od początku nawrócenia swego aż do doskonałości* (Kraków 1567, 1570, 1579), *Zwierciadło człowieka chrześcijańskiego* (Kraków 1577, 1585, 1594, 1599) oraz *Nabożeństwo dla ludzi zabawnych* (Poznań 1593).

[54] *ne illud Fabii ipsi... perdat omnia* – prawdopodobnie aluzja do defensywnej taktyki prowadzenia wojny (opisanej przez Polibiusza, Liwiusza i Plutarcha z Cheronei), stosowanej przez rzymskiego wodza Kwintusa Fabiusza Maksimusa (*Quintus Fabius Maximus*, zm. w 203 r. p.n.e.), zwanego *Verrucosus* ('Pokryty brodawkami') lub *Cunctator* ('Zwlekający'). W czasie II wojny punickiej (218–201 r. p.n.e.) dwukrotnie (w 221 r. p.n.e. i w 217 r. p.n.e.) sprawował urząd dyktatora. Fabiusz Maksimus unikał otwartego starcia z wojskami Hannibala. Zamiast stoczenia decydującej bitwy z oddziałami kartagińskiego wodza nieustannie wokół nich krążył. Prowadząc wojnę podjazdową, próbował wyczerpać zapasy nieprzyjaciela przez przerwanie linii jego zaopatrzenia. Taktyka „rozsądnego przewlekania wojny” (określenie Plutarcha) potęgowała zniecierpliwienie Rzymian, którzy nie wierzyli w jej skuteczność. W tych okolicznościach senatorowie zdecydowali o podziale armii Fabiusza na dwa mniejsze oddziały. Na czele drugiego z nich stanął Marek Minucjusz Rufus, dotychczasowy *magister equitum* przy boku dyktatora. F. Petrarca (*De viris illustribus*, ed. G. Martellotti, Sansoni 1964) pisze o tym epizodzie z życia Fabiusza Maksimusa w następujący sposób: „quando sic senatus censeat, divisionem copiarum sibi placere non temporum, ut qui totum nequeat partem servet, qui partem perdidit totum perdere nequeat” (s. 100).

[55] *neque id curet ut multa, sed multum dicat* – cf. Plin. Ep. VII. 9 (*Fusco suo*) 15: „Aiunt enim multum legendum esse, non multa” („Powiadają bowiem, że należy czytać nie wiele, lecz gruntownie”), a także Quin. *Inst. orat.* X. 1. 59: „multa magis, quam multorum, lectione formanda mens” („trzeba kształtować umysł raczej gruntowną lekturą niż czytaniem wielu tekstów”). Obie formuły funkcjonują w ramach związłego wyrażenia sentencjonalnego o postaci: „non multa, sed multum” („nie dużo, lecz gruntownie”).

[56] *quod Scarga noster praeclare facit* – Piotr Skarga (właśc. Piotr Powęski, h. Pawęża, 1536–1612), jeden z najważniejszych przedstawicieli reformacji katolickiej w Rzeczypospolitej, utalentowany pisarz i polemista. Studiował w Akademii Krakowskiej w l. 1552–1555, gdzie poznał Sokołowskiego. W 1564 r. przyjął święcenia kapłańskie we Lwowie. Podczas pobytu w Rzymie wstąpił do zakonu jezuitów (1569). Po powrocie do kraju pełnił obowiązki pierwszego rektora Akademii Wileńskiej (1579–1584). Od 1584 r. przebywał w Krakowie, gdzie zaangażował się w pomoc biednym i potrzebującym (Arcybractwo Miłosierdzia, Bank Pobożny). W 1588 r. Zygmunt III Waza powołał go na urząd kaznodziei nadwornego. Został pochowany w kościele św. Piotra i Pawła w Krakowie. Skarga jest autorem wielu zbiorów kazań i pism polemicznych. Wielkim zainteresowaniem czytelników cieszyły się wydane po raz pierwszy w Wilnie w 1579 r. *Żywoty świętych* (osiem wydań za życia autora). *Kazania sejmowe*, opublikowane po raz pierwszy w zbiorze zatytułowanym *Kazania na niedziele i święta całego roku* (Kraków 1597), stanowią dzięki doskonałej organizacji retorycznej najwybitniejsze osiągnięcie polskojęzycznej prozy XVI w. Wśród pozostałych dzieł Skargi znajdują się m. in. *Siedem filarów, na których stoi katolicka nauka o Przenajświętszym Sakramencie Ołtarza* (Wilno 1582), *Synod brzeski* (Kraków 1597), *Kazania o siedmi sakramentach* (Kraków 1600), *Gratiae Deo actae ab Ecclesia* (Kraków 1601), *Roczne dzieje kościelne* (Kraków 1603), *Zawstydzenie arianów* (Kraków 1604), *Areopagus, to jest wykład słów św. Pawła* (Kraków 1609), *Kazania przygodne* (Kraków 1610), *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary* (Kraków 1611), *Messyjasz nowych arianów* (Kraków 1612).

[57] *quod medici in cibo praecipiant* – cf. maksymę „Modicus cibi, medicus sibi” („Kto jest umiarkowany w jedzeniu, ten jest lekarzem dla samego siebie”).

[58] *ac ne quicquam clepsydras* – klepsydry, a więc zegary piaskowe, były bardzo często wykorzystywane przez kaznodziejów w XVI w. do odmierzania czasu, który miał być poświęcony na wygłoszenie kazania. Gdy głosiciel Słowa Bożego wstępował na ambonę i rozpoczynał kazanie, to odwracał klepsydrę (najczęściej jedno- lub dwugodzinną), a przesypany piasek informował go (a także wiernych) o upływie czasu.

[59] *nam et Diogenes interrogatus* – anegdota związana z cynikiem Diogenesem z Synopy (Διογένης της Σινώπης, ok. 413–ok. 323 r. p.n.e.) stanowi znakomitą realizację tekstową chrei (χρεία), jednego z podstawowych ćwiczeń retorycznych, o strukturze: *X interrogatus...*, *fertur respondisse...* Skondensowaną mikronarrację związaną z życiem słynnej osobistości zamyka jej sentencjonalna wypowiedź o charakterze dydaktycznym.

[60] *quod ita consequetur... observabit* – cf. Cic. *Part. orat.* 9. 32: „Probabilis autem erit, si personis, si temporibus, si locis ea, quae narrabuntur, consentient”.

[61] *optat alicubi Hieronymus* – św. Hieronim (*Eusebius Sophronius Hieronymus*, Ευσέβιος Σωφρόνιος Ιερώνυμος, ok. 334–419 lub 420), „książe egzegatów” (*Princeps exegetarum*), pochodził ze Strydonu, położonego na granicy Panonii i Dalmacji. Uczył się w Rzymie pod kierunkiem Eliusza Donata (gramatyka) i Wiktorinusa (retoryka). Po zakończeniu studiów przebywał w Trewirze (gdzie rozpoczął pracę urzędnika) i Akwilei (przyjaźń z Rufinem), po czym udał się na Wschód. W 377 r. przyjął święcenia kapłańskie. Podczas pobytu w Konstantynopolu słuchał kazań Grzegorza z Nazjanzu. Po powrocie do Rzymu w 382 r. wziął udział w synodzie (cf. przyp. [82]), a następnie na prośbę papieża Damazego I (którego był sekretarzem i doradcą w l. 382–384) zaczął pracę nad przekładem Pisma Świętego na j. łac. (Wulgata), którą zakończył w 406 r. W 385 r. udał się do Jerozolimy i Egiptu, gdzie uczęszczał na wykłady Dydyma Ślepca, znawcy myśli filozoficznej Orygenesusa. Rok później zamieszkał na stałe w Betlejem. Zajmował się pisaniem traktatów egzegetycznych, pomocą potrzebującym i głoszeniem kazań. Pozostawił komentarze do niemal wszystkich ksiąg biblijnych (m. in. *Liber interpretationis nominum Hebraicorum, Quaestiones hebraicae in Genesim, Commentarius in Ecclesiasten, In Isaiam prophetam, In Ieremiam prophetam, In Iob, Breviarium in Psalmos, In epistolam ad Galatos*), pisma polemiczne (m. in. *Contra Luciferianos, Adversus Iovinianum, Contra Pelagianos*), historyczne (m. in. *Chronicon, Vita Pauli monachi, De viris illustribus*) i zbiór listów. Cf. *Listy*, przeł. J. Czuj, Warszawa 1952; *Listy do Eustochium*, przeł. i oprac. B. Degórski, Kraków 2004; *Żywoty mnichów, Dialog przeciw pelagianom*, przeł. W. Szoldrski, wstęp i oprac. W. Mysztur, Warszawa 1973; *Apologia przeciw Rufinowi*, przeł. S. Ryznar, wstęp i oprac. E. Stanuła, Warszawa 1989; *Komentarz do Księgi Eklezjastesa*, przeł. i oprac. K. Bardski, Kraków 1995; *Komentarz do Księgi Jonasza*, przeł. i oprac. L. Gładyszewski, Kraków 1998; *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, przeł. J. Korczak, Kraków 2008; *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju*, przeł. i oprac. M. Józwiak, Poznań 2010. Cf. także T. Jelonek, *Hieronim*, Kraków 2003; J. N. D. Kelly, *Hieronim: życie, pisma, spory*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.

[62] *ut Lactantius* – cf. Hier. *Ep.* 58 (*Ad Paulinum*), 10: „Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae, utinam tam nostra confirmare potuisset, quam facile aliena destruxit” (PL 22, col. 585) („Gdyby tylko Laktancjusz, niczym jakiś strumień wymowy Cyzeroniańskiej, mógł tak dowodzić nasze [sprawy], jak z łatwością niszczył cudze”). Laktancjusz (*Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*, ok. 240–ok. 320) pochodził z Afryki Północnej (być może z Numidii). Kształcił się pod kierunkiem znanego retora Arnobiusza z Sikka (*Sicca Veneria*), dzięki któremu uzyskał solidną znajomość literatury i filozofii grecko-rzymskiej. Z polecenia cesarza Dioklecjana udał się do Nikomedii, gdzie otrzymał stanowisko nauczyciela retoryki. Ok. 300 r. przyjął chrześcijaństwo. Pod koniec życia zajmował się wychowywaniem najstarszego syna cesarza Konstantyna, Kryspusa. Wśród jego najważniejszych dzieł znajdują się m. in. traktaty (wiele z nich zostało wydanych przez Sébastiena Gryphe’a w Lyonie w 1541 r.): *De officio Dei, Divinae institutiones* w siedmiu księgach, wzorowane na *De officiis* Cyzerona i dedykowane

cesarzowi Konstantynowi, stanowiły próbę systematycznego wykładu głównych założeń teologii chrześcijańskiej (cf. przyp. [91]), *De ira Dei, De mortibus persecutorum*. Przypisuje mu się ponadto autorstwo poematu alegorycznego pod tytułem *De ave Phoenix*. Św. Hieronim nazywa Laktancjusza w *Kronice* „mężem najwymowniejszym spośród wszystkich w swoim czasie” („vir omnium suo tempore eloquentissimus”). Humanści na czele z Erazmem zachwywali się jego stylem, który w ich przekonaniu, swą doskonałością, dorównywał samemu Arpinacie. Z tego powodu nazywali Laktancjusza „chrześcijańskim Ciceronem” (*Cicero christianus*). Cf. Laktancjusz, *Pisma wybrane (Jak umierali prześladowcy, Epitome, O gniewie Bożym)*, tłum. J. Czuj, Poznań 1933; Ch. N. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, red. J. Domański, S. Kazikowski, Warszawa 1960, s. 194–197; E. DePalma Digeser, *The Making of Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca–New York 2000; J. Sawicka, *Feniks: chrześcijańska interpretacja mitu u Laktancjusza*, Warszawa 2000.

[63] *loci autem, aut insiti, aut assum-<p>ti* – cf. Cic. *Part. orat.* 2. 5–6: „C. F. Quibus rebus fides fit? C. P. Argumentis, quae ducuntur ex locis aut in re ipsa insiti aut assumptis. C. F. Quos vocas locos? C. P. Eos in quibus latent agumenta. C. F. Quid est argumentum? C. P. Probabile inventum ad faciendam fidem. C. F. Quomodo igitur duo genera ista dividis? C. P. Quae sine arte putantur, ea remota appello, ut testimonia. C. F. Quid insita? C. P. Quae inhaerent in ipsa re”.

[64] *illa series patrum, quam Paulus recensuit ad Corinthianos* – cf. 1 Kor 15, 5–8: „i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu, później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie; większość z nich żyje dotąd, niektórzy zaś pomarli. Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom. W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi”.

[65] *ex verbis Sancti Pauli* – cf. 1 Kor 14, 24–25: „Gdy zaś wszyscy prorokują, a wejdzie [podczas tego] jakiś poganin lub człowiek prosty, będzie przekonany przez wszystkich, osądzony i jawne staną się tajniki jego serca; a tak, upadłszy na twarz, odda pokłon Bogu, oznajmując, że prawdziwie Bóg jest między wami”.

[66] *Anabaptistarum* – Anabaptyzm (gr. αναβαπτίζω – ‘chrzczyć na nowo, po raz drugi’) to jeden z najbardziej radykalnych i zróżnicowanych wewnętrznie nurtów reformacji. Anabaptyści odrzucali chrzest dzieci, postulowali przeprowadzenie gruntownych reform społecznych, głosili tolerancję religijną i proponowali znaczne ograniczenie kultu (zamknięcie świątyń, odrzucenie obrazów i innych przedmiotów kultu). Częste były wśród nich nastroje pacyfistyczne. Sprzeciwiali się karze śmierci i obowiązkowi służby wojskowej. Wzorem nowego ładu społecznego miała być organizacja pierwszych gmin chrześcijańskich (postulat zniesienia różnic społecznych i wprowadzenia wspólnej własności). Pierwsza gmina anabaptystów została założona 25 I 1525 r. w miejscowości Zöllikon k. Zurychu przez uczniów Ulricha Zwingliego (1484–1531). Opracowanie programu teologicznego nowej wspólnoty miało miejsce na synodzie w Schleithem w 1527 r. i było dziełem Michaela Sattlera (spalonego na stosie w 1527 r.). Z powodu radykalizmu poglądów społeczno-politycznych anabaptyści byli zwalczani zarówno przez teologów Kościoła Katolickiego, jak i innych reformatorów religijnych (Kalwin, Melanchton).

[67] *Svenckfeldii* – Szwenckfeldyści – zwolennicy doktryny religijnej stworzonej przez Caspara Schwenckfelda von Ossig (1489–1561), pochodzącego z Księstwa Legnickiego. W 1518 r. doświadczył on „Nawiedzenia Pańskiego” (Heimsuchung Gottes), a następnie poświęcił się wyłącznie studiowaniu Pisma Świętego. W 1521 r. rozpoczął głoszenie kazań i nauczanie zasad zreformowanej religii. Głoszona przez niego doktryna miała charakter synkretyczny. Według Schwenckfelda istnieje tylko Kościół duchowy, a każdy chrześcijanin, który odkrywa Boga w indywidualnym doświadczeniu duchowym, powinien dzielić się z innymi swoim świadectwem wiary. Natura ludzka miała w Chrystusie charakter tymczasowy i została zastąpiona po Zmartwychwstaniu przez boską (monofizytyzm). Transsubstancjacja posiada charakter symboliczny, a ciało i krew Jezusa są obecne w czasie Eucharystii tylko duchowo. Sakrament chrztu świętego mogą przyjmować jedynie osoby dorosłe, które potrafią świadomie podejmować samodzielne decyzje (pogląd anabaptystów). W 1529 r. Schwenckfeld został oskarżony o herezję i musiał opuścić Śląsk. Udał się do Strasburga, a następnie osiadł w Augsburgu, gdzie zmarł w 1561 r.

[68] *Dionysius Areopagita in epistola ad Polycarpum* – cf. Psuedo-Dionizy Areopagita, *List VII. Do Polikarpa, biskupa*: „ludzi o dobrych skłonnościach powinno zadowolić poznawanie prawdy i mówienie o tym, czym ona sama w rzeczywistości jest. Jeżeli bowiem prawdę, jakakolwiek by ona była, przedstawi się im wedle prawideł rozumu i uzasadni, i wyraziście uobecni, to wtedy każde inne stwierdzenie, nawet pozorujące prawdę, będzie uznane za obce prawdzie samej, niepodobne do niej i bardziej iluzoryczne niż rzeczywiste. Nadaremnie więc trzusi się ten, kto głosząc prawdę, spiera się raz z tymi, raz z tamtymi, ponieważ każdy z nich utrzymuje, że to on właśnie posiada królewską monetę, gdy tymczasem w istocie ma tylko jej złudną podobiznę, w jakiejś części odwzorowującą tę prawdziwą. I jeżeli nawet uda ci się jednego z nich przekonać, to i tak następny i jeszcze kolejny po nim zaczną gwałtownie się z tobą spierać na ten sam temat. Tymczasem prawda raz pewnie ustanowiona i rozumnie dowiedziona pozostaje nieugięta i niewzruszona dla wszystkiego, co jej przeciwne, i w obliczu niepodważalnej niezmienności autentycznej prawdy wszystko, co nie jest z nią spójne, znika”, cyt. za: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne: Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. M. Dzielska, przedmowa T. Stępień, Kraków 1997, s. 177–178. Pseudo-Dionizy Areopagita był najprawdopodobniej anonimowym autorem syryjskim, żyjącym na przełomie V i VI w., który podawał się za Ateńczyka nawróconego po wysłuchaniu słynnej mowy św. Pawła na Areopagu (Dz 17, 34). Po przyjęciu chrześcijaństwa miał zostać pierwszym biskupem Aten. Według innej wersji legendy Dionizy udał się z misją ewangelizacyjną do Galii i utworzył pierwsze biskupstwo w Paryżu. Tam też zginął śmiercią męczeńską na wzgórzu, które później nazwano Montmartre. Zachowane *Corpus Dionysiacum* obejmuje cztery traktaty (*Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Hierarchia niebiańska, Hierarchia kościelna*) i zbiór dziesięciu listów. Wykorzystując pojęcia filozofii neoplatonńskiej, Pseudo-Dionizy opracował i rozwinął język teologii apofatycznej (nazywanej również mistyczną). Wszelkie

próby mówienia o Bogu rozpoczynają się na jej gruncie od nazw zaczerpniętych ze świata zmysłowego, które uważa się za metaforyczne określenia Stwórcy. Teologia mistyczna ma prowadzić do wzniesienia się na najwyższy poziom orzekania o niewysłowionej Trójcy Świętej przy pomocy negacji. Pseudo-Dionizy tłumaczy się w liście do biskupa Polikarpa z zarzutu stawianego mu przez sofistę Apollonafanesa, który oskarżył go o posługiwanie się pojęciami z filozofii greckiej w polemikach odpierających twierdzenia Greków. Głoszenie prawdy posiada samo w sobie moc przekonywania i dlatego nie potrzebuje wsparcia ze strony argumentacji filozoficznej.

[69] *Hieronymus in Matthaem – Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza w czterech księgach* (*Commentarium in Evangelium Matthaei libri quattuor*) został napisany przez św. Hieronima na początku 398 r. (cf. *Hier. Ep. 71, Ep. 73–74*) na prośbę Euzebiusza z Cremony (*Eusebius Cremonensis*), znanego rzymskiego adwokata, zainteresowanego rodzajem się wówczas monastycyzmem (św. Hieronim dedykował mu także *Komentarz do księgi Proroka Jeremiasza*). O okolicznościach powstania tekstu dowiadujemy się również z jego wstępu, w którym czytamy (PL 26, col. 20): „At tu [*Eusebius Cremonensis*] in duabus hebdomadibus, imminente iam Pascha et spirantibus ventis, dictare me cogis, ut quando notarii excipiant, quando scribantur schedulae, quando emendentur, quo spatio digerantur ad purum, maxime cum scias me ita tribus mensibus languisse, ut vix nunc ingredi incipiam, nec possim laboris magnitudine brevitate temporis compensare. Igitur ommissa auctoritate veterum, quos nec legendi, nec sequendi mihi facultas data est, historiam interpretationem, quam praecipue postulasti, digessi breviter et interdum spiritalis intelligentiae flores miscui, perfectum opus reservans in posterum” („A ty [*Euzebiusz z Cremony*] przymuszasz mnie do pisania w ciągu dwóch tygodni, i to gdy zbliża się już Pascha, gdy wieją już wiatry, jak gdyby stenografowie brali tę pracę na siebie, jak gdyby kartki same się pisały, same się poprawiały i przepisywały na czysto; a przecież wiesz, że do tego stopnia przez trzy miesiące byłem pozbawiony sił, że ledwie teraz dopiero zaczynam chodzić i nie potrafię [braków w] wielkości pracy zrównoważyć przez krótki czas pisania. A zatem pozostawiając na boku autorytet starszych [autorów], których nie nadarzyła mi się sposobność ani czytać, ani naśladować, przedstawiłem krótko tłumaczenie historyczne, o które szczególnie prosiłeś, a tylko gdzieniegdzie wplotłem kwiaty sensu duchowego, ukończenie dzieła odkładając na później”), cyt. za: św. Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, przeł. J. Korczak, Kraków 2008, s. 8–9.

[70] *Divus Augustinus... sit pars meridionalis* – *Aug. Ep. 48* (*Dilectissimo fratri Vincentio*), 8. 24: „Si autem universos Donatistas non audimus se pro Ecclesia Christi supponentes, quia nullum pro se testimonium de divinis libris proferunt, quo id doceant, quanto minus, rogo te, Rogatistas audire debemus, qui nec illud pro se interpretari conabuntur quod scriptum est: *Ubi pascis, ubi cubas in meridie?* (Cant. 1, 6) Si enim hoc loco Scripturarum merities Africa intellegenda est in parte Donati, quod sub caeli ferventiori plaga est, omnes vos Maximianistae superabunt, quorum schisma in Byzantio et in Tripolio exarsit. [...] Quis autem non impudentissime

nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia, quorum lumine illustrentur obscura?”, PL 33 (Ep. 93), col. 333–334, („Jeśli zaś nie słuchamy żadnych donatystów, podszywających się pod Kościół Chrystusa, gdyż nie podają na swą korzyść żadnego świadectwa z Pisma Świętego, którym mogliby to objaśnić, to, pytam cię, o ileż mniej powinniśmy słuchać rogatystów, którzy nawet niech nie próbują tłumaczyć w odniesieniu do siebie tego, co napisano: „Wskaż mi, gdzie pasiesz swe stada, gdzie spoczywasz w południe” (Pnp 1, 7). Jeśli bowiem w tym fragmencie Pisma Świętego przez „południe” ma być rozumiana Afryka, [opanowana przez] sektę Donata, z tego powodu, że znajduje się w cieplejszej krainie na ziemi, to przewyższą was wszystkich maksymianiści, których odszczepieństwo wybuchło w Bizancjum i Trypolisie. [...] Któż zaś nie byłby najbardziej bezwstydnym, gdyby usiłował odczytywać coś zawartego w alegorii w odniesieniu do siebie, a nie miał wyraźnych świadectw, których światłem oświeciłyby miejsca niejasne?”). Donatyści – zwolennicy poglądów biskupa Kartaginy, Donata, który uważał, że Kościół powinien tworzyć jedynie ludzie doskonali etycznie. Sakramenty udzielone przez niegodnych kapłanów tracą wobec tego swoją ważność, a powracających do Kościoła wiernych trzeba powtórnie ochrzcić. Stanowisko w tej sprawie, którego bronił św. Augustyn, zamykało się w następującej formule: „ex opere operato, non ex opera operantis” („łaska udzielana jest na podstawie dokonanej czynności, a nie uczynków osoby jej udzielającej”). Cf. G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London 1952 (II wyd. 2005). Na temat interpretacji tego fragmentu Pnp przez zwolenników Donata pisze św. Augustyn znacznie obszerniej w dziele *Epistula ad catholicos de secta Donatistarum* (16. 40), znanym także pod tytułem *De unitate Ecclesiae*.

[71] *Paulus exponit de Christo* – Hbr 1, 5: „Do którego bowiem z aniołów powiedział kiedykolwiek: *Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził* (Ps 2, 7)? I znów: *Ja będę Mu Ojcem, a On będzie mi Synem* (2 Sm 7, 14)”. Cf. przemówienie św. Pawła w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej: „My właśnie głosimy wam Dobrą Nowinę o obietnicy danej ojcom: że Bóg spełnił ją wobec nas jako ich dzieci, wskrzesiwszy Chrystusa. Tak też jest napisane w psalmie drugim: *Ty jesteś moim Synem, Jam Ciebie dziś zrodził* (Ps 2, 7)” (Dz 13, 32–33), a także Hbr 5, 5–6: „Podobnie i Chrystus nie sam siebie okrył sławą przez to, iż stał się arcykapłanem, ale [uczynił to] Ten, który powiedział do Niego: *Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził* (Ps 2, 7), jak w innym [miejscu]: *Tyś jest kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka* (Ps 110, 4)”.

[72] *idem Paulus usurpat de Apostolis* – cf. Rz 10, 18: „Pytam więc: czy może nie słyszeli? Ależ tak: *Po całej ziemi rozszedł się ich głos, aż na krańce świata ich słowa* (Ps 18, 5)”.

[73] *ex historico autem sensu* (Cap. 10) – rozdział 10 z Pierwszej Księgi Samuela przedstawia opowieść o namaszczeniu Saula na króla przez Samuela, jego spotkaniu ze swym ludem – z powodu opanowania Saula przez ducha Bożego i prorokowania, zgromadzeni pytali się nawzajem: „Czy i Saul między prorokami?”, a wyrażenie to stało się później przysłowiem – oraz potwierdzeniu wyboru Saula na króla Izraelitów w głosowaniu. Sens alegoryczny: dzieje Saula stanowią prefigurację misji Chrystusa, Króla Królów.

[74] *ut cum divus Paulus se usque ad tertium caelum raptum fuisse dicit* – cf. 2 Kor 12, 2–4: „Znam człowieka w Chrystusie, który przed czterdziestu laty – czy w ciebie – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek – czy w ciebie, nie wiem, czy poza ciałem, [też nie wiem], Bóg to wie – został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi powtarzać człowiekowi”.

[75] *exemplo illo Iacobi et Esav* – cf. alegoryczną wykładnię opowieści o Jakubie i Ezawie, jaką proponuje św. Paweł (Rz 9, 10–13): o dostąpieniu łaski decyduje wybór Boga.

[76] *quomodo petram illam deserti Paulus exponit* – cf. 1 Kor 10, 1–4: „Nie chciałbym, bracia, żebyście nie wiedzieli, że nasi ojcowie wszyscy, co prawda zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze i wszyscy byli ochrzczeni w [imię] Mojżesza, w obłoku i w morzu; wszyscy też spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a ta skała – to był Chrystus”.

[77] *praeceptum Chrysostomi observandum est* – cf. Chrys. *Hom. LXIV in Matth.* 20: Παραβολή τὸ λεγόμενον ἦν· διόπερ οὐδὲ χρῆ πάντα τὰ ἐν ταῖς παραβολαῖς κατὰ λέξιν περιεργάζεσθαι, ἀλλὰ τὸν σκοπὸν μαθόντας, δι’ ὃν συνετέθη, τοῦτον δρέπεσθαι, καὶ μηδὲν πολυπραγμονεῖν περαιτέρω., „Parabola narratur, nec oportet in parabolis omnia ad litteram explorare, sed cum scopum parabolaē didicimus, hunc decerpere, nec caetera curiosius examinare”, PG 58, col. 613, („Była to przypowieść. Dlatego nie trzeba wszystkiego w przypowieściach dokładnie analizować, ale poznawszy cel, w jakim została powiedziana, nim się zajmować, a jej już bliżej nie rozrzucać”, przeł. J. Krystyniacki), cf. św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według świętego Mateusza*, cz. II (homilie 41–90), przeł. A. Baron, J. Krystyniacki, uwspółcześnienie tekstu A. Baron, E. Buszewicz, oprac. tekstu i przypisy A. Baron, Kraków 2001, s. 270.

[78] *itaque divus Iacobus se chartae... nolle dixit* – cf. 2 J 1, 12: „Wiele mógłbym wam napisać, ale nie chciałem użyć karty i atramentu”. oraz 3 J 1, 13: „Wiele mógłbym ci napisać, ale nie chcę użyć atramentu i pióra”.

[79] *cum divo Augustino intelligo* – pierwsza księga traktatu św. Augustyna z tytułowanego *De moribus Ecclesiae catholicae et moribus manicheorum* (O obyczajach Kościoła Katolickiego i obyczajach manichejczyków, cf. PL 32, col. 1309–1378, powstał ok. 387–389 r.) jest poświęcona m. in. następującym zagadnieniom: określenie tego, kim jest człowiek, wyjaśnienie na czym polega jego szczęście, podkreślenie faktu, że Bóg naucza swój Kościół, wyliczenie czterech cnót chrześcijańskiego życia (mądrość, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość), ich charakterystyka z punktu widzenia *doctrinae christinae*, wskazanie na autorytet Pisma Świętego (29. 59–61) i Kościoła (30. 62–64) w ustalaniu prawd wiary. Św. Augustyn nazywa w tej rozprawie Kościół Katolicki „najprawdziwszą matką chrześcijan” („Ecclesia catholica, mater christianorum verissima”).

[80] *de qua plura alibi diximus* – Sokołowski wielokrotnie podkreślał w swoich pismach, zwłaszcza tych polemicznych, rolę autorytetu Pisma Świętego i Kościoła

w głoszeniu nauki chrześcijańskiej. Cf. m. in. *Oratio I: Pro Religione catholica*, dyktowaną biskupowi krakowskiemu Piotrowi Myszkowskiemu, zamieszczoną w zbiorze *Orationes ecclesiasticae septem*, Kolonia 1587, s. 7–146.

[81] *ita prima Nicoena synodus definivit* – I sobór w Nicei, uważany za pierwszy sobór powszechny biskupów chrześcijańskich, został zwołany przez cesarza Konstantyna I Wielkiego, zaniepokojonego brakiem jedności w Kościele po wystąpieniu Ariusza, który zakwestionował boskość Chrystusa (cf. *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei). Uroczysta inauguracja obrad soboru miała miejsce 20 maja 325 r. w miejscowości Nikaia (gr. Νίκαια, łac. *Nicea*), położonej w prowincji Bitynia. Początkowo biskupi obradowali pod przewodnictwem samego cesarza, którego później zastępował jego bliski współpracownik, biskup Kordoby, Hozjusz (*Osius Cordubensis*, ok. 256–ok. 359). Obrady soboru trwały prawie trzy miesiące i brało w nich udział ok. 300 biskupów. Do najważniejszych postanowień soborowych należą: sformułowanie i przyjęcie wyznania wiary zwanego symbolem w takiej formule dogmatycznej, która potwierdza boskość Chrystusa („Jezus Chrystus jest w swej boskiej naturze współistotny [gr. ὁμοούσιος, łac. *consubstantialis*] Ojcu”), zaakceptowanie jednolitego sposobu wyznaczania daty Wielkanocy (pierwsza niedziela po żydowskim święcie Paschy), potępienie nauki Ariusza.

[82] *quia Constantinopolitana* – I sobór w Konstantynopolu obradował od V do 9 VII 381 r. i został zwołany przez cesarza Teodozjusza I. Obradom soboru przewodził biskup Melcjades z Antiochii, po jego śmierci Grzegorz z Nazjanzu, a następnie biskup Nektariusz. Do znaczących ustaleń tego zgromadzenia biskupów trzeba zaliczyć sformułowanie nauki o współistotności (*homoousia*) Ducha Świętego z Ojcem i Synem (w odpowiedzi na herezję pneumatomachów, głoszących tezę o stworzeniu Ducha Świętego przez Syna Bożego) i wpisanie jej do tekstu wyznania wiary, ogłoszonego w Nicei w 325 r. (stąd nazwa symbol niecejsko-konstantynopolitański). Postanowiono również, że patriarcha Konstantynopola zajmuje drugie miejsce tuż po biskupie Rzymu w hierarchii stolic biskupich.

[83] *et Romana synodi* – synod w Rzymie był odpowiedzią na dekret cesarza Teodozjusza I z 30 VII 381 r., dotyczący obowiązku wypełnienia ustaleń soboru w Konstantynopolu na terenie całego Imperium Rzymskiego. Obradom synodu, który miał miejsce w 382 r., przewodniczył papież Damazy I (był papieżem w l. 366–384). Zgromadzenie biskupów zachodniej części Cesarstwa przyjęło dekrety soboru w Konstantynopolu (kanony dotyczące dogmatu o Trójcy Świętej), a także uznało zwierzchność biskupa Rzymu nad pozostałymi biskupstwami w tej części Imperium Rzymskiego.

[84] *quale Ariminensis fuit* – synod w Rimini (*Arminium*) został zwołany przez cesarza Konstancjusza II i rozpoczął swe obrady w VI 359 r. Brało w nim udział ponad 400 biskupów z zachodniej części Cesarstwa Rzymskiego (biskupi z części wschodniej obradowali w tym samym czasie w Seleucji). Uczestników zgromadzenia podzieliła kontrowersja ariańska (kwestia boskości Chrystusa). Pod wpływem presji cesarza, sprzyjającego naukom Ariusza i pragnącego za wszelką cenę przywrócić jedność Kościoła, biskupi przyjęli formułę o podobieństwie Ojca do Syna

zgodnie z przekazem Pisma Świętego, która przekreślała zapis o współistotności Syna z Ojcem z nicejskiego *Credo*. Św. Hieronim trafnie skomentował zaistniałą sytuację w Kościele: „Cały świat jęknął zdziwiony tym, że jest ariański” („*Ingeniuit totus orbis et Arianum, se esse miratus est*”, cf. *Dialogus contra Luciferianos*, PL 23, col. 172). Z postanowieniami synodu w Rimini polemizowali św. Atanazy z Aleksandrii (cf. przyp. [116]) oraz św. Hilary z Poitiers (ok. 315–367).

[85] *vellem autem ultra divum Thomam* – Sokołowski zaleca kaznodziei czytanie w pierwszej kolejności dzieł św. Tomasza z Akwinu (cf. przyp. [18]). Myśl filozoficzno-teologiczna Akwinaty stała się bowiem od czasów soboru w Trydencie (1545–1563) podstawą doktryny chrześcijańskiej.

[86] *qui nunc novi Iudaisantes vocantur* – po raz pierwszy określeniem ‘judaizanci’ (*Iudaisantes*) posłużył się św. Jan Chryzostom w rozprawie *Adversus Iudaeos*, skierowanej przeciwko grupie chrześcijan z Antiochii, którzy wyrzekli się wiary w Chrystusa i przyjęli zasady religijne judaizmu. W XVI wieku używano tego terminu w stosunku do poglądów nawiązujących do arianizmu (Faust Socyn, Miguel Servet, Bracia polscy, zwani także socynianami lub antytrynitarzami). Ich zwolennicy kwestionowali boskość Chrystusa i odrzucali dogmat o Trójcy Świętej.

[87] *qualis Ionatas* – Jonatan ben Uzziel (I w. n.e.), przedstawiciel pierwszego pokolenia tannaitów (ok. 40–80), czyli żydowskich uczonych, którzy zajmowali się komentowaniem i objaśnianiem Tory. Autor przekładu pism Proroków (*Nevi'im*) z j. hebrajskiego na j. aramejski, zwanego *Targum* (dosł. ‘tłumaczenie’, ‘wyjaśnienie’). Przypisuje mu się również autorstwo księgi kabały *Megadnim*. Był uczniem Hillela Starszego, twórcy szkoły egzegezy biblijnej, która dała początek działalności tannaitów. Grób Jonatana ben Uzziela znajduje się w miejscowości Amuka w Galilei.

[88] *Rabenu Hacados* – Juda ha-Nasi (hebr. Jehuda ha-Nasi, 135–220), Książę Jehuda (określenie ‘nasi’, a więc ‘książę’ oznacza pochodzenie z królewskiego rodu Dawida albo funkcję przewodniczącego Sanhedrynu), nazywany przez współczesnych mu Żydów „naszym świętym rabbi” (*rabbenu ha-kadosz*), najwybitniejszy przedstawiciel piątego i ostatniego pokolenia tannaitów. Tuż przed śmiercią Juda ha-Nasi podjął się ostatecznej redakcji Miszny, gromadząc i porządkując teksty rabiniczne, w których na podstawie Tory sformułowano przepisy prawa obyczajowego (ustalenia halachiczne). Gruntowną wiedzę i znajomość języka greckiego zdobywał pod kierunkiem swego ojca, Szymona ben Gamaliela II, który prowadził szkołę religijną w Uszy. W czasie pobytu w Rzymie zaprzyjaźnił się prawdopodobnie z cesarzem Antoniuszem Piusem. Miał zostać pochowany w miejscowości Bet Szearim, w której przez wiele lat nauczał.

[89] *Philo Iudaeus* – Filon Żyd (hebr. Yedidia, gr. Φίλων ὁ Ἀλεξανδρεὺς, łac. *Philo Iudaeus*; ok. 20 r. p.n.e. – po 40 r. n.e.) zwany także Filonem z Aleksandrii, teolog i filozof żydowski. Pochodził z arystokratycznej rodziny związanej z dynastią Heroda. W 40 r. n.e. wziął udział w poselstwie aleksandryjskiej wspólnoty żydowskiej do cesarza Kaliguli, o czym szerzej pisze w dziele *Legatio ad Gaium*. Jego myśl filozoficzna, której niezmiennym fundamentem pozostaje interpretowana alegorycznie Tora, stanowi próbę połączenia założeń teologicznych judaizmu z filozofią grecką

(Platonem, Arystotelesem). Chociaż nie znalazła ona poparcia u innych myślicieli żydowskich, to wiele z jej wątków (a zwłaszcza alegoreza biblijna) zostało przejętych i rozwiniętych na gruncie teologii wczesnochrześcijańskiej przez Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesisa, czy św. Augustyna. Pozostawił wiele dzieł egzegetycznych i filozoficznych m. in.: *De aeternitate mundi, Quaestiones in Genesim, De sacrificiis Abeli et Caini, Quaestiones in Exodum, Legis allegoriae, Quis omnis probus liber est, De vita Mosis, De vita contemplativa, De virtutibus*. Cf. Filon Aleksandryjski, *Pisma (O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu, O cnotach)*, przeł. L. Joachimowicz, t. I., Warszawa 1986; *Pisma (O gigantach, O niezmienności Boga, O rolnictwie, O uprawie roślin, O pijaństwie, O trzeźwości)*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1994; *Kto jest dzieźdciem boskich dóbr*, przeł. A. Pawlaczyc, Poznań 2002.

[90] *Iosephus* – Józef Flawiusz (hebr. Josef ben Matatia, gr. Ἰώσηπος Φλαύιος, łac. *Iosephus Flavius*; 37–ok. 100), historyk żydowski wywodzący się z rodu kapłańskiego (syn Mattiasa). W młodości przez krótki czas przebywał w Rzymie. Po powrocie do Jerozolimy przyłączył się do powstania Żydów, wymierzonego przeciw panowaniu rzymskiemu w Judei (66–73). Dowodził oddziałami powstańczymi w Galilei. W 67 r. dostał się do niewoli, z której dwa lata później uwolnił go Wespazjan, nadając mu obywatelstwo rzymskie i swoje nazwisko rodowe *Flavius*. Jego najważniejsze dzieła historyczne to: Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία (*Dawne dzieje Izraela* znane także pod łacińskim tytułem *Antiquitates Iudaicae (Starożytności żydowskie)*, w których pojawia się wzmianka (*testimonium Flavianum*, XVIII. 63–64), uważana coraz częściej za dopisek późniejszych kopistów chrześcijańskich, o życiu mędrca [σοφὸς ἀνὴρ] zwanego Jezusem, skazanego przez Piłata na ukrzyżowanie), Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου (*Wojna żydowska*), Πρὸς Ἀπίωνα (*Przeciw Apionowi*) i Βίος (*Autobiografia*). Cf. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. z j. grec. Z. Kubiak, J. Radożycki, pod red. E. Dąbrowskiego, Poznań 1979; *Dzieje wojny żydowskiej przeciwko Rzymianom*, przeł. A. Niemojewski, Sandomierz 2010; *Przeciw Apianowi, Autobiografia*, przeł. oraz wstępem i komentarzem opatrzył J. Radożycki, Warszawa 2010. Cf. także W. Dzieciół, *Józef Flawiusz historyk żydowski*, Londyn 1966 i M. Hadas-Lebel, *Józef Flawiusz. Żyd rzymski*, przeł. J. Radożycki, Warszawa 1997.

[91] *in Cypriano... usus sit* – św. Cyprian – cf. przyp. [36], w liście do Demetriana (*Ad Demetrianum*), prokonsula Afryki Północnej (u Sokołowskiego występuje on pod imieniem *Demetrius*, *Demetriusz*), św. Cyprian odpiera oskarżenia rzymskiego urzędnika, wysuwane pod adresem chrześcijan (spowodowanie klęski żywiołowej, odmowa oddawania czci pogańskim bożkom). Tekst rozpoczyna się od następującego zwrotu do adresata, którego fragment przywołuje Laktancjusz (na którego z kolei powołuje się Sokołowski): „Oblatrantem te et adversus Deum, qui unus et verus est, ore sacrilego et verbis impiis obstrepentem frequenter, Demetriane, contempseram, verecundius ac melius existimans errantis imperitiam silentio spernere, quam loquendo dementis insaniam provocare” (PL 4, col. 544) („Nie zważam na ciebie, Demetrianie, gdy szczekasz przeciwko Bogu, który jest jedyny i prawdziwy, i szemrzesz często bluźnierczymi ustami i bezbożnymi słowami, uważając, że lepiej i uczciwiej jest odrzucić w milczeniu niewiedzę błędzącego niż prowokować mówieniem głuportę szalonego”).

[92] *itaque Lactantius illud non laudat* – Lact. Div. inst. V. 4. 3 (PL 6, col. 562–563): „Quamquam Tertullianus eandem causam plene peroraverit in eo libro, cui *Apologetico* nomen est, tamen, quoniam aliud est accusantibus respondere, quod in defensione aut negatione sola positum est, aliud instituere, quod nos facimus, in quo necesse est doctrinae totius substantiam contineri, non defugi hunc laborem, ut implem materiam, quam Cyprianus non executus est in ea oratione, qua Demetrianum (sicut ipse ait) „oblatrantem atque obstrepentem” veritati redarguere conatur, qua materia non est usus, ut debuit, non enim Scripturae testimoniis, quam ille utique vanam, fictam commentitiamque putabat, sed argumentis et ratione fuerat refellendus. Nam cum ageret contra hominem veritatis ignarum, dilatis paulisper divinis lectionibus, formare hunc a principio tamquam rudem debuit eique paulatim lucis principia monstrare, ne toto lumine obiecto caligeret”. („Chociaż Tertulian omówił dokładnie tę samą sprawę w swojej książce, która nosi tytuł *Apologetyk*, to jednak – ponieważ czym innym jest odpowiadanie na zarzuty, polegające jedynie na obronie albo zaprzeczaniu, a czym innym nauczanie, jakim się zajmujemy, w którym musi zostać zawarta cała treść nauki – nie wzbraniałem się przed tą pracą, aby zastosować argumentację, jakiej nie użył Cyprian w mowie, w której starał się oskarżać „szczekającego i szemrzącego przeciwko prawdzie” (jak sam mówi) Demetrianiana. Nie posłużył się argumentacją, jak powinien, gdyż nie trzeba było zbijać [jego poglądów] przy pomocy świadectw z Pisma Świętego, które tamten uważał za nieprawdziwe, zmyślane i urojone, ale argumentów logicznych. Albowiem gdy argumentował przeciwko człowiekowi nie znającemu prawdy, to odłożywszy na chwilę fragmenty Pisma Świętego, powinien od początku nauczać go jak kogoś nieokrzesanego i stopniowo pokazywać mu przebliski światła, aby nie oślepić go od razu całą „światłością”). Cf. także Hier. Ep. 70. 3: „Cyprianus, vir eloquentia pollens et martyrio, Firmiano narrante, mordetur, cur adversus Demetrianum scribens, testimoniis usus sit Prophetarum et Apostolorum, quae ille ficta et commentitio esse dicebat et non potius philosophorum et poetarum, quorum auctoritati, ut ethnicus, contraire non poterat” (PL 22, col. 666) („Firmian w swym dziele występuje przeciw Cyprianowi, mężowi sławnemu z wymowy i męczeństwa za to, że przeciw Demetrianowi posłużył się świadectwami Proroków i Apostołów, które tamten uważał za zmyślane i kłamliwe, a nie świadectwami filozofów i poetów, których powadze i poganin nie mógłby się sprzeciwić”, przeł. J. Czuj), cf. św. Hieronim, *Listy*, przeł. J. Czuj, t. II, Warszawa 1953, s. 122–123.

[93] *quidquid enim uspiam verum est, hoc nostrum esse* – maksyma „quod verum est, meum est” („co jest prawdziwe, to należy do mnie”) pochodzi z listów Seneki (Ep. ad Luc. I. 12. 11. i w zmienionej postaci: „quidquid bene dictum est ab ullo, meum est”, cf. Ep. ad Luc. II. 16. 7). Podobną myśl znajdujemy u św. Augustyna (*Conf. XII. 25. 34*), choć nieco inaczej wyrażoną: „Si autem ideo ament illud, quia verum est, iam et ipsorum est et meum est, quoniam in commune omnium est veritas amatorum”. („Jeśli ludzie szanują jakieś poglądy dlatego, że są prawdziwe, to są one i ich, i moje, stanowiąc wspólną własność wszystkich miłośników prawdy”).

Cf. stwierdzenie św. Justyna Męczennika (*Apol. II. 13, PG 6, col. 465–466*): „Cokolwiek zostało dobrze powiedziane przez wszystkich ludzi, należy do nas, chrześcijan” (ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστὶ, „Quaecumque igitur apud alios omnes praeclare dicta, ea nostra sunt christianorum”).

[94] *et David extorsit... illum iugulavit* – cf. 1 Sm 17, 48–51: „I oto, gdy wstał Filistyn, szedł i zbliżał się coraz bardziej ku Dawidowi, Dawid również pobiegł szybko na pole walki naprzeciw Filistyna. Potem sięgnął Dawid do torby pasterskiej i wyjąwszy z niej kamień, wypuścił go z procy, trafiając Filistyna w czoło, tak że kamień utkwiał w czole i Filistyn upadł twarzą na ziemię. Tak to Dawid odniósł zwycięstwo nad Filistynem procą i kamieniem; trafił Filistyna i zabił go, nie mając w ręku miecza. Dawid podbiegł i stanął nad Filistynem, chwycił jego miecz, i dobywszy z pochwy, dobił go; odrąbał mu głowę. Gdy spostrzegli Filistyni, że ich wojownik zginął, rzucili się do ucieczki”.

[95] *et Samson mandibula asini... confecit mille Philistaeos* – cf. Sdz 15, 14–17: „Gdy tak znalazł się w Lechi, Filistyni krzycząc w triumfie wyszli naprzeciw niego, ale jego opanował duch Pana, i powrozy, którymi był związany w ramionach, stały się tak słabe jak lniane włókna spalone ogniem, a więzy poczęły pękać na jego rękach. Znalazłszy więc szczękę osła jeszcze świeżą, wyciągnął po nią rękę, uchwycił i zabił nią tysiąc mężów. Rzekł wówczas Samson: „Szczęką osła ich rozgromiłem. | Szczęką osła zabiłem ich tysiąc”. Gdy przestał mówić, odrzucił szczękę i nazwał to miejsce Ramat-Lechi [Wzgórze Szczęki]”.

[96] *in Deuteronomio... praecidat ungues* – cf. Pwt 21, 10–13: „Jeśli wyruszysz na wojnę z wrogami, a wyda ich Pan, Bóg twój, w twoje ręce i weźmiesz jeńców, a ujrzysz między jeńcami kobietę o pięknym wyglądzie i pokochasz ją – możesz ją sobie wziąć za żonę i wprowadzić do swego domu. Ona ogoli swą głowę, obetnie paznokcie i zdejmie z siebie odzież branki. Zamieszkawszy w twym domu oplakiwać będzie swego ojca i matkę przez miesiąc. Potem pójdziesz do niej, zostaniesz jej mężem, a ona twoją żoną”.

[97] *quod divus Hieronymus... intelligit* – Hier. Ep. 70 (*Ad Magnum, oratorem urbis Romae*), 2: „Ac ne parum hoc esset, ductor Christiani exercitus et orator invictus pro Christo [Paulus Apostolus – przyp. W. R.] causam agens, etiam inscriptionem fortuitam, arte torquet in argumentum fidei. Diderat enim a vero David extorquere de manibus hostium gladium et Goliae superbissimi caput proprio mucrone truncare. Legerat in Deuteronomio (cap. 21), Domini voce praeceptum, mulieris captivae radendum caput, supercilia, omnes pilos et ungues corporis amputandos et sic eam habendam in coniugio. Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem propter eloquii venustatem et membrorum pulchritudinem de ancilla atque captiva Israelitidem facere cupio? Et si quidquid in ea mortuum est, idolatriae, voluptatis, erroris, libidinum, vel praecidio, vel rado et [e] mixtus purissimo corpori vernaculos ex ea genero Domino Sabaoth? Labor meus in familiam Christi proficit, stuprum in alienam, auget numerum conservorum” (PL 22, col. 665–666) („I jakby tego było mało, ten nauczyciel chrześcijańskiego wojska i niezwykłony mówca występujący w obronie Chrystusa [św. Paweł – przyp. W. R.] tłumaczy na

korzystać wiary napis przypadkiem spotkany (Ap 17, 23). Nauczył się bowiem od Dawida wytrącać miecz z rąk wrogów i głowę pysznego Goliata ucinąć jego własnym puginałem. Czytał w Księgach Powtórzonego Prawa nakaz Pański, że niewieście pojmanej w niewolę należy zgolić głowę i brwi (Pwt 21, 10); wszystkie włosy na ciele i paznokcie obciąć i tak dopiero pojąć ją za małżonkę. Cóż więc dziwnego, że i ja pragnę mądrość świecą za służebnicy i branki podnieść do godności Izraelitki dla jej mowy pełnej wdzięku i dla jej pięknej postaci i że obcinam lub gołę to, co w niej jest umarłego, co ma związek z bałwochwalstwem, z umiłowaniem rozkoszy, błędem lub pożądlivością, i że z czystego jej ciała rodzę domowników Panu Zastępów? Praca moja wychodzi na użytek społeczności Chrystusa, związek z obcą powiększa liczbę sług”, przeł. J. Czuj), cf. św. Hieronim, *Listy*, przeł. J. Czuj, t. II, Warszawa 1953, s. 122.

[98] *sic Iosue Gabaonitis* – cf. Joz 9, 20–21: „Tak więc chcemy z nimi postąpić: musimy darować im życie, aby nie spadł na nas gniew z powodu przysięgi, którą im złożyliśmy. Wtedy zapewnili ich książęta, że zostaną przy życiu, ale będą rąbać drzewa i nosić wodę dla całej społeczności”.

[99] *verum haec Basilius... petenda uberius* – św. Bazyli, *Mowa do młodzieńców, jak mogą odnieść użytek z czytania książek pogańskich* (Προς τους νέους, όπως αν εξ ελληνικών ωφελούντο λόγων, *Ad adolescentes, quomodo possint ex gentiliū libris fructum capere*, PG 31, col. 563–590), cf. św. Bazyli 1947, s. 213–230. Cf. następujące zalecenie św. Bazylego: Κατά πάσαν δη ουν των μελιττών την εικόνα, των λόγων υμίν μεθεκτέον. Εκείναι τε γαρ ούτε άπασι τοις άνθεσι παραπλησίως επέρχονται, ούτε μην οις αν επιπτώσιν όλα φέρειν επιχειρούσιν, αλλ' όσον αυτών επιτήδειον προς την εργασίαν λαβούσαι, το λοιπόν χάρειν αφήκαν. Ημείς τε, ην σωφρονώμεν, όσον οικειον ημιν και συγγενές τη αληθεία παρ' αυτών κοιμισάμενοι, υπερβησόμεθα το λειπόμενον. („Zupełnie więc na podobieństwo pszczoł powinniście korzystać z tych książek. One bowiem ani nie przylatują jednakowo do wszystkich kwiatów, ani nie próbują zabrać w całości tych, do których przyleciały, ale biorą z nich tyle, ile potrzebują do swej roboty, a resztę pozostawiają. My także, jeśli mamy rozum, weźmiemy z nich to, co nam odpowiada i pokrewne jest prawdzie, a resztę pominiemy. I tak zrywając kwiat z róży, unikniemy cierni, tak samo w takich mowach to, co użyteczne zerwiemy, a tego, co szkodliwe, będziemy się strzegli”, s. 217).

[100] *multum Aegyptiis opibus indigere* – cf. Rdz 45, 20: „Niech wam nie będzie żal zostawić sprzętów waszych, gdyż wszelkie bogactwa Egiptu będą wasze”.

[101] *qui vulgo insiti vocantur* – cf. dokładne wyliczenie wszystkich miejsc wspólnych zwanych wewnętrznymi i tworzonych na ich podstawie dowodów – Cic. *Top.* 11: „Ducuntur etiam argumenta ex eis rebus, quae quodam modo affectae sunt ad id, de quo quaeritur. Sed hoc genus in pluris partis distributum est. Nam alia coniugata appellamus, alia ex genere, alia ex forma, alia ex similitudine, alia ex differentia, alia ex contrario, alia ex adiunctis, alia ex antecedentibus, alia ex consequentibus, alia ex repugnantibus, alia ex causis, alia ex effectis, alia ex comparatione maiorum aut parium aut minorum”. („Dowody wyprowadza się też z rzeczy, zostających w jakimś stosunku do tego, o czym się mówi. Ale ta odmiana

dowodów dzieli się już na większą liczbę części. Jedne z nich bowiem nazywamy dowodami z pokrewieństwa, drugie dowodami z rodzaju, trzecie dowodami z gatunku, czwarte dowodami z podobieństwa, piąte dowodami z różnicy, szóste dowodami z przeciwieństwa, siódme dowodami z okoliczności towarzyszących, ósme dowodami z okoliczności poprzedzających, dziewiąte dowodami z następstw, dziesiąte dowodami z okoliczności wykluczających, jedenaste dowodami z przyczyn, dwunaste dowodami ze skutków, i trzynaste dowodami z porównania rzeczy większych, równych lub mniejszych”, przeł. W. Kornatowski), cf. Cyceron, *Pisma filozoficzne*, t. IV (*O starości*, przeł. Z. Cierniakowa, *O przyjaźni*, *Topiki*, *Fragmenty*, przeł. W. Kornatowski), Warszawa 1963, s. 129 (dalej: Cyceron 1963).

[102] *habesne aliquid quod doceas... ex antecedentibus* – cf. Cic. *Part. orat.* 2. 7: „C. P. Quae infixae sunt rebus ipsis, ut definitio, ut contrarium, ut ea, quae sunt ipsi contrarioue eius aut similia, aut dissimilia, aut consentanea, aut dissentanea, ut ea, quae sunt quasi coniuncta aut ea, quae sunt quasi pugnantia inter se, ut earum rerum, de quibus agitur causae, aut causarum eventus, id est, quae sunt effecta de causis, ut distributiones, ut genera partium generumque, ut primordia rerum et quasi praecurrentia, in quibus inest aliquid argumenti, ut rerum contentiones, quid maius, quid par, quid minus sit, in quibus aut naturae rerum, aut facultates comparantur”. Cf. także Cic. *De orat.* II. 40. 167–172.

[103] *Ioachimus Perionis Gallus* – Joachim Périon (*Ioachimus Perionus*, ok. 1499–1559), urodził się w Cormery (diecezja Tours) w dzielnicy Touraine. Pierwsze nauki pobierał w benedyktyńskim opactwie św. Pawła, znajdującym się w rodzinnej miejscowości. W 1517 r. złożył śluby zakonne i przywdział habit benedyktyńskiego mnicha. Dziesięć lat później udał się na studia teologiczne do Paryża. Zasłynął jako nieprzejednany krytyk koncepcji głoszonych przez Pierre’a de la Ramée. W swych kolejnych wystąpieniach bronił autorytetu Arystotelesa i Cycerona w dziedzinie dialektyki i retoryki, poddawanego w wątpliwość przez Ramusa: *Pro Aristotele contra Ramum ad Cardinalem Bellaium* (Paryż 1543), *De dialectica libri tres et orationes duae pro Aristotele in Petrum Ramum* (Paryż 1544), *Pro Ciceronis oratore contra Petrum Ramum oratio* (Paryż 1547). Szansę na rewitalizację arystotelizmu upatrywał w rzetelnie przeprowadzonych edycjach krytycznych dzieł Stagiryty. Sam przełożył na łacinę, naśladując styl Cycerona, najważniejsze pisma Arystotelesa: *Aristotelis de moribus, quae ethica nominantur* (Paryż 1540), *Aristotelis de republica, qui politicorum dicuntur libri octo* (Paryż 1543), *Porphirii institutiones quinque vocum. Aristotelis categoriarum liber unus et de interpretatione liber* (Bazylea 1543), *Aristotelis de natura libri octo* (Paryż 1550), *Aristotelis de ortu et interitu libri duo* (Bazylea 1553), *Aristotelis de caelo, meteorologicorum, de anima, parva naturalia* (Kolonia 1568), *Metaphysicorum libri tredecim* (Paryż 1558), *Topicorum libri octo* (Paryż 1559). Tłumaczył, komentował i wydawał również takich autorów jak: Platon (fragment z *Timajosa*), Ajschines, Demostenes, Aratos, Orygenes, Dionizy Areopagita, św. Justyn Męczennik, św. Jan Chryzostom. Najważniejszym dziełem Périona był z pewnością systematyczny wykład topiki teologicznej: *Topicorum theologicorum libri duo, in quorum secundo agitur de iis omnibus, quae hodie ab haereticis defenduntur* (Paryż 1549, 1557, Kolonia 1559).

[104] *nosti illam inter Brutum et Ciceronem... contentionem* – dialog Cycerona *Brutus*, czyli o sławnych mówcach (*Brutus, sive de claris oratoribus*), który powstał w l. 47–46 p.n.e., przedstawia dyskusję między Arpinatą, Markiem Brutusem i Tytusem Pomponiuszem na temat dziejów greckiej i rzymskiej sztuki wymowy, ujętych w postaci katalogu najsynniejszych mówców. Wyliczenie i charakterystyka sposobu przemawiania poszczególnych oratorów (275 nazwisk) staje się okazją do rozważań dotyczących elokucji. Omawiając sferę językowo-stylistyczną wystąpień poszczególnych mówców, Cyceron starannie analizuje wyznaczniki stylu określanego jako azjański (*Asiaticum genus*) oraz stylu nazywanego attyckim (*Attica dictio, Atticum genus*). Pierwszy z nich powstał w Azji Mniejszej w okresie hellenistycznym i cechował się bogactwem figur wysłowienia oraz wieloczłonowymi i silnie zrytmizowanymi okresami retorycznymi. Styl attycki rozwinął się na gruncie rzymskiej sztuki wymowy w I w. p.n.e. jako reakcja przeciw stylowi azjańskiemu. Jego zwolennicy postulowali posługiwanie się prostym, ale poprawnym językiem łańciskim, umiarkowanie w korzystaniu z figur słów i myśli oraz oszczędne operowanie rytmem w klauzulach poszczególnych członów periodu retorycznego. Cf. m. in. znane stwierdzenie Cycerona (*Brut.* 84. 291): „ita fiet, ut non omnes, qui Attice idem bene, sed ut omnes qui bene idem etiam Attice dicant” („nie wszyscy, którzy przemawiają w stylu attyckim, robią to dobrze, ale wszyscy, którzy przemawiają dobrze, robią to właśnie w stylu attyckim”, przeł. M. Nowak), cf. Cyceron, *Brutus, czyli o sławnych mówcach*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła M. Nowak, Warszawa 2008, s. 175.

[105] *neque divus Thomas Chrysostomi affectavit* – św. Tomasz z Akwinu (cf. przyp. [18]) jako mówca kościelny nie dorównuje wprawdzie oratorskiemu talentowi św. Jana Chryzostoma, ale także i on posiada swoje osiągnięcia na polu sztuki głószenia kazań. W l. 1267–1268 przebywał w Viterbo jako kaznodzieja papieski. Zachowane nieliczne mowy kościelne Akwinaty wskazują na predylekcję do wykładu literalnego Pisma Świętego i roztrząsania subtelnych kwestii filozoficzno-teologicznych.

[106] *si non cupressum ubique simulabit* – cf. Horat. *Ars poet.* 19–21: „et fortasse cupressum | scis simulare, quid hoc, si fractis enatat exspes | navibus, aere dato qui pingitur?” („Cóż, że ci ktoś płaci | za obraz, jak ratuje się z morskich połaci, | gdy w malarskim rzemiośle znasz cyprys jedyny?”), tłum. J. Sękowski), cf. Horacy 2000, s. 420–421.

[107] *sacris canonibus* – określenie ‘święte kanony’ (*sacri canones*) oznacza wszelkie rozporządzenia i uchwały o charakterze prawnym lub doktrynalnym, ogłoszone przez dane zgromadzenie soborowe i zatwierdzone przez urzędującego papieża.

[108] *in hoc ipso Melchior Dominicano* – Melchior z Mościsk (Mościcki, *Moscicensis*, ok. 1511–19 V 1591), urodził się w miejscowości Mościska k. Przemyśla. Studiował w Akademii Krakowskiej (od 1521). Doktor z teologii uzyskał w Bolonii (1546). W 1530 r. wstąpił do zakonu dominikanów. Od 1559 r. był kaznodzieją nadwornym i spowiednikiem Zygmunta II Augusta (podobno wytrącił pióro z ręki władcy, gdy ten w czasie sejmku w Piotrkowie chciał podpisać zgodę na druk ksiąg Brencjusza

i nakazał królowi odprawienie pokuty). Czterokrotnie pełnił obowiązki prowincjała dominikanów (1559, 1568, 1574, 1580). Był ostatnim na ziemiach polskich inkwizytorem *haereticae pravitatis*. Gdy proponowano mu objęcie katedry biskupiej, miał powiedzieć, że „woli być najlichszym u dominikanów niż kucharzem i czesznikiem szlachty polskiej”. Przygotował edycję *Expositio Missae domini Hugonis Cardinalis Ordinis Praedicatorum* (Kraków 1584). Nie zachował się jednak żaden zbiór kazań Melchiora z Mościsk. Wszelkie informacje o niezwykłym talencie kaznodziejskim krakowskiego dominikanina, który przejrzyście wykładu zawiłych kwestii teologicznych łączył z umiejętnością poruszania wiernych, pochodzą od autorów jemu współczesnych (Seweryna Lubomłczyka, Abrahama Bzowskiego i Szymona Starowolskiego).

[109] *oratio Aquilini* – Łukasz Akwilin (z Orłowa, Orłowski, *Aquilinus*, zm. 6 V 1559). Studiował w Akademii Krakowskiej (immatrykulacja w semestrze zimowym 1533/1534), gdzie zdobył magisterium ze sztuk wyzwolonych (ok. 1540 r.) i rozpoczęł wykłady na Wydziale *Artium* (omawiał m. in. pisma Cycerona). Zwieńczeniem kariery uniwersyteckiej Akwilina stało się uzyskanie doktoratu z teologii w 1553 r. Wygłaszał kazania w kościele św. Anny, NMP oraz katedrze na Wawelu. Od 1554 r. sprawował obowiązki kaznodziei nadwornego Zygmunta II Augusta. Przyjaźnił się z Andrzejem Fryczem Modrzewskim i Stanisławem Hozjuszem. Był właścicielem okazałego księgozbioru (znajdowały się w nim m. in. dzieła Erazma, a także Lutra i Melanchtona), który w 1559 r. zapisał Kolegium Więszemu.

[110] *concinna Benedicti* – Benedykt z Koźmina (*Cosminus, a Cosmin*, 1497–28 XI 1559), poeta (cf. *Epithalamion* z okazji ślubu elektora brandenburskiego, Joachima II Hektora, z Jadwigą, siostrą Zygmunta II Augusta, Kraków 1535) i wybitny kaznodzieja I poł. XVI w., archidiaakon sandomierski, kustosz kolegiaty św. Floriana w Krakowie. W 1520 r. wpisał się w poczet studentów Akademii Krakowskiej (magisterium na Wydziale *Artium* uzyskał w 1525 r.). Po ukończeniu studiów rozpoczął wykłady na uczelni (w ramach zajęć z gramatyki i retoryki komentował Cycerona i Terencjusza). Wydawał dzieła pisarzy klasycznych: *Oratio pro rege Deiotaro* Cycerona (Kraków 1531), *Pharsalia* Lukana (Kraków 1533), *Panegyricus Traiani Augusto dictus* Pliniusza Młodszego (Kraków 1536). W 1553 r. otrzymał doktorat teologii. Wygłaszając kazania w katedrze krakowskiej, zyskał sławę utalentowanego mówcy kościelnego. Pełnił obowiązki kaznodziei nadwornego Zygmunta II Augusta. Został pochowany w kościele dominikanów w Krakowie.

[111] *verecunda Obrembii* – Zygmunt Obrembski (Obrębski, *Sigismundus Obrembius*, zm. 19 I 1569), kanonik płocki, pochodził z miejscowości Obręb (Obramb) w województwie płockim. W semestrze zimowym 1530/1531 immatrykulował się w Akademii Krakowskiej za rektoratu Stanisława Biela z Nowego Miasta. Po ukończeniu studiów (bakalarem sztuk wyzwolonych został w 1536 r.) prowadził początkowo wykłady na Wydziale *Artium* (od 1541 r. objaśniał pisma Cycerona), potem z filozofii Arystotelesa, a następnie teologii. Był nauczycielem Jakuba Górskiego.

[112] *acuta Leopoliensis* – Jan ze Lwowa (Nicz, Leopolda, 1523–7 IV 1572), zwany Młodszym dla odróżnienia od Jana Leopolda Starszego (1482–1536), wieloletniego

wykładowcy filozofii i teologii w Akademii Krakowskiej. Również Młodszy z Leopoliów studiował na krakowskiej uczelni, a od 1550 r. prowadził wykłady z filozofii. Przeprowadził korektę przekładu Biblii na j. polski, przygotowanego na zlecenie Marka Szarffenbergera (II wyd. w zmienionej wersji: Kraków 1575). W 1560 r. (19 III razem z Marcinem z Pilzna) otrzymał święcenia kapłańskie. Wygłaszał kazania w kościele Wszystkich Świętych i NMP. Po uzyskaniu doktoratu z teologii został kanonikiem kolegiaty św. Floriana. Sebastian Fabina Klonowic, jeśli to on jest autorem broszury *Equitis Poloni in Iesuitas actio prima* (Kraków 1590), scharakteryzował Leopolię jako kaznodzieję w następujący sposób: „Credo adhuc vos memoriis retinere illius concionatoris, quem Leopolitam nostri Poloni appellat. Erat ille homo ea morum elegantia, ea humanitate, ut semper auditorum suorum animis atque auribus novam quondam voluptatem adferret, eo ingenii acumine, ea doctrina, ut semper orationis suae subtilitate redderet doctiores suos auditores”, cyt. za: J. Muczkowski, *O Janach Leopolitach w szesnastym wieku żyjących*, [w:] „Dwutygodnik Literacki” 24 (1845), s. 368.

[113] *bene et libere... Pilsnensis* – Marcin Glicjusz z Pilzna (Glicki, *Martinus Glicius*, 1528–1591), prawdopodobnie w 1550 r. uzyskał w Akademii Krakowskiej tytuł magistra sztuk wyzwolonych. W 1560 r. przyjął święcenia kapłańskie. Po otrzymaniu doktoratu z teologii (1569) rozpoczął wykłady na krakowskiej uczelni. Zajmował się również prawem, matematyką i medycyną. Pełnił obowiązki kaznodziei przy kościele św. Anny, Wszystkich Świętych i katedrze św. Wacława. W l. 1557–1558 był proboszczem kościoła pw. św. Jana Chrzciciela w Pilźnie. Wielokrotnie wybierano go rektorem Akademii Krakowskiej (funkcję tę sprawował m. in. w I semestrze r. akad. 1588/1589, a więc wtedy, gdy Sokołowski pracował nad tekstem *Partitiones*). W 1588 r. wydał w Krakowie dzieło Sebastiana Flasha *Philosophia Lutheranorum et omnium huius temporis haereticorum*. Był nauczycielem Sebastiana Petrycego z Pilzna (1554–1626).

[114] *libertatis dicendi* – parezja (παρηρησία) oznacza szczerą, prostą i otwartą wypowiedź, w której mówca daje zazwyczaj wyraz swoim poglądom i przekonaniom. Pierwotnie pojęcie to określało jedną z figur wysłowienia (*licentia*), która według Kwintyliana polegała na mówieniu w sposób szczerzy i naturalny. Zestawiając parezję z figurą ekspresji emocji mówcy zwaną *exclamatio*, rzymski teoretyk wymowy zwracał uwagę na trudną do uchwycenia różnicę między mówieniem w sposób uczciwy i bezpośredni a wyrażaniem swoich poglądów przy pomocy starannie zaplanowanych strategii retorycznych, opartych w wielu przypadkach na udawaniu i tworzeniu pozorów. Parezja stała się z czasem synonimem wolności mówienia. Cf. *Inst. orat.* IX. 2. 27: „Quod exclamationem quidam vocant ponuntque inter figuras orationis. Haec quotiens vera sunt, non sunt in ea forma, de qua nunc loquimur, ad simulata et arte composita procul dubio schemata sunt existimanda. Quod idem dictum sit de oratione libera, quam Cornificius licentiam vocat, Graeci παρηρησιαν”.

[115] *illas Pauli... instet opportune, importune* – cf. 2 Tm 4, 1–2: „Zaklinam cię wobec Boga i Chrystusa Jezusa, który będzie sędzią żywych i umarłych, i na Jego

pojawienie się, i na Jego królestwo: głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, [w razie potrzeby] wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz”.

[116] *quae illi Athanasi* – św. Atanazy z Aleksandrii (Αθανάσιος Αλεξανδρείας, ok. 295–373) pochodził z Egiptu (urodził się prawdopodobnie w Aleksandrii). W młodości pozostawał pod wpływem działalności św. Antoniego Pustelnika. U boku biskupa Aleksandra brał udział w obradach soboru w Nicei w 325 r. (cf. przyp. [80]). Od tego czasu zaangażował się w zwalczanie poglądów ariańskich, co przysporzyło mu wielu wrogów i to wśród najważniejszych dostojników państwowych (kolejnych cesarzy: Konstancyjna, Konstancjusza, Juliana, Walensa). W 328 r. został wybrany biskupem Aleksandrii. W czasie kierowania diecezją aleksandryjską aż pięciokrotnie zmuszano go do udania się na wygnanie (przebywał m. in. w Trewirze i Rzymie). Pozostawił wiele pism teologicznych (m. in. *Apologia contra Arianos*, *De incarnatione Verbi*, *De Trinitate*, *Contra Sabellianos*), w których bronił tezy o współistotności Syna Bożego z Ojcem, odrzucanej przez arian, boskości Ducha Świętego i prawomocności tytułu Matka Boża (Θεοτόκος), jaki używano w odniesieniu do Maryi, Matki Chrystusa. Cf. *O Wcieleniu*, przeł. M. Wojciechowski, Warszawa 1998; *Apologie*, przeł. J. Ożóg, oprac. S. Kalinkowski, E. Stanula, Warszawa 1979; *Listy do Serapiona*, przeł. S. Kalinkowski, wprowadzenie H. Pietras, Kraków 1996.

[117] *Christi servus non erit* – cf. Gal 1, 10: „A zatem teraz: czy zabiegam o względy ludzi, czy raczej Boga? Czy ludziom staram się przypodobać? Gdybym jeszcze teraz ludziom chciał się przypodobać, nie byłbym sługą Chrystusa”.

[118] *nemo melius et brevius tuo Arpinate... temperabunt* – Cic. *Orat.* 18. 59–60.

[119] *de quo Cato apud Ciceronem gloriatur* – Cic. *De sen.* 11. 38: „Pythagoreorumque more exercendae memoriae gratia, quid quoque die dixerim, audierim, egerim, commemoro vesperi. Hae sunt exercitationes ingeni, haec curricula mentis, in his desudans atque elaborans corporis vires non magno opere desidero. Adsum amicis, venio in senatum frequens ultroque adfero res multum et diu cogitatas, easque tueor animi, non corporis viribus”. („Dla ćwiczenia pamięci powtarzam sobie wieczorem, zwyczajem pitagorejczyków, co tego dnia mówiłem, słyszałem i robiłem. Takie są moje ćwiczenia, takie drogi, którymi myśl przebiega. A że trudzę się tym w pocie czoła i nad tym pracuję, więc nie gnębię się znowu tak bardzo brakiem sił fizycznych. Służę przecież pomocą przyjacielom, często przychodzę do senatu i tam z własnej woli przedstawiam sprawy długo i poważnie przemyślane i bronię ich nie siłami ciała, lecz ducha”, przeł. Z. Cierniakowa), cf. Ciceron 1963, s. 31.

Posthumus
STANISLAI SOCOLOVII
apud Stephanum I.,
Poloniae Regem,
concionatoris

DE RATIONE STUDII
per M[agistrum] Iacobum Ianidlovium,
I[uris] U[triusque] D[octorem] et Professore[m],
Canonicum Sandecen[sem], Academiae
Cracovien[sis] Procancellarium
et pro tunc Generalem Rectorem
luce donatus

CRACOVIAE,
In Officina Andreae Petricovii, S[anctae] R[egiae]
M[aiestatis] Typographi. Anno D[omini] 1619

Dzieło
STANISŁAWA
SOKOŁOWSKIEGO
kaznodziei Stefana I.,
króla Polski,

O PROGRAMIE STUDIÓW

wydane pośmiertnie
przez magistra Jakuba Janidłę,
doktora i profesora obojga praw,
kanonika sądeckiego,
podkanclerzego Akademii Krakowskiej,
a teraz jej rektora

W KRAKOWIE,
W drukarni Andrzeja Piotrkowczyka, drukarza
Jego Królewskiej Mości. Roku Pańskiego 1619

Illustrissimo et Magnifico Domino, [A v.]
 D[omino] Nicolao Wolski de Podhaycze,
 Regni Poloniae Supremo Marschalco,
 Capitaneo Krzepicensi, Olstinen[si], Rabstinen[si] etc.
 M[agister] Iacobus Ianidlovius,
 I[uris] U[triusque] Doctor et Professor etc.
 salutem

Posthumus hic magni Socolovii *De ratione studii* foetus, amplissimo nomini tuo natus, inter schedia ipsius per me repertus, secunda eius fama, prout doctissimi quique iudicant, in lucem prodit, Illustrissime Domine, qui licet forte non eo fine fuerit editus, ut in memoriae sempiternae templo reponeretur, verum cum labor iste sententia multorum dignus censeatur, qui lucem aspiciat, dabis veniam, quod ut ante tui proprii iuris erat, ita nunc publici esse incipiat, nec in alio quam in tuo nomine appareat. Sic enim felici memoria Socolovii nostri etiam post fata cives regni magno cum fructu erudientis ab huius vitae fluctibus in immortalitatis portum delati, fruemur, piisque votis ac desiderio multorum satisfaciemus, imprimis autem nepoti tuo Academicis iuribus nuper a me adscripto, quem natura ad studia totum tamquam ex Iove ramum effinxit, ad exprimendam similitudinem amplissimi nominis tui imitandum proponemus. Vale.

Crac[oviae], e Collegio D[ominorum] Iureconsultorum, ipso die translationis S[ancti] Stanislai. Anno D[omini] 1619.

Magister Jakub Janidło, [A v.]
doktor i profesor obojga praw, itd.
pozdrawia
Jaśnie Wielmożnego Pana,
Pana Mikołaja Wolskiego z Podhajec,
marszałka wielkiego koronnego,
starostę krzepickiego, olsztyńskiego, rabsztyńskiego itd.

Niniejsze pośmiertne dzieło wielkiego Sokołowskiego *O programie studiów*, zrodzone [z myślą o] Twym dostojnym imieniu, a odnalezione przeze mnie pośród jego notatek, wychodzi na światło dzienne, jak sądzą wszyscy wielce uczeni [mężowie], dzięki swej dobrej sławie. Jeśli nie zostało ono wydane, Jaśnie Wielmożny Panie, być może z tego powodu, że miało być złożone w świątyni wiecznej pamięci, to skoro według opinii wielu [osób] praca ta została uznana za godną ujrzenia światła dziennego, pozwól, by to, co wcześniej było Twą własnością prywatną, stało się teraz własnością publiczną, a także by ukazało się nie pod czyimś, lecz Twoim nazwiskiem. Będziemy się bowiem cieszyć w ten sposób szczęśliwą pamięcią naszego Sokołowskiego, który z burzliwego morza życia doczesnego zawinął do portu nieśmiertelności i nawet po śmierci naucza z wielkim pożytkiem obywateli królestwa. Uczynimy także zadość pobożnym życzeniom i pragnieniu wielu [ludzi], a przede wszystkim przedstawimy Twemu potomkowi, wpisanemu przeze mnie niedawno do Akademii, którego natura stworzyła w całości do studiów niczym gałąź z pnia Jowisza, wzór do naśladowania, aby mógł dorównać sławie Twego dostojnego imienia. Żegnaj.

W Krakowie, z Kolegium Prawników, w dzień przeniesienia relikwii świętego Stanisława, Roku Pańskiego 1619.

STANISLAI SOCOLOVII [A 2]
DE RATIONE STUDII

Ad Nicolaum Wolscium,
Capitaneum Krzepicensem

Pro meo incredibili in te amore, Nicolae carissime, mitto ad te hanc meam de studio instituendo qualemcumque scriptionem, non quidem verborum splendore et eloquentiae maiestate exornatam, neque enim aut materia ipsa aut tempus meum ac fortasse facultas etiam nostra id ferebat, sententiarum tamen veritate, ut puto, non ineptam. Quam tu eo animo, quo a me profecta est, accipies, ac si videbitur ad eam studia tua, quibus te et natura ipsa effinxit et parentes genuerunt, compones, fratrique tuo, suavissimo puero, sequendam trades. Vale et vive virtuti studiisque.

Dat. Crac[oviae], A[nno] D[omini] 1572.

DE STUDIO RECTE [A 2 v.]
INSTITUENDO

CAPUT PRIMUM
Studiorum dignitas ac utilitas

Studia bonarum litterarum quispiam ingressurus, imprimis eorum dignitatem et utilitatem apud se expendat oportet, quam summam et maximam esse, nemini dubium est. Hominem siquidem cum Deo immortali iungunt illique quoad natura eius patitur similem reddunt, vere hominem efficiunt praestantissimasque illius partes excolunt ac expoliunt et quo uno homines bestiis maxime praestant in hoc hominibus ipsis, ut antecellant, faciunt. Inter infinitos humanae mortalitatis errores lucent, in tanta rerum omnium confusione ac perturbatione, optimum vitae genus degendae monstrant ac quomodo illud constantissime traducamus docent, utrique fortunae

STANISŁAWA SOKOŁOWSKIEGO [A 2]
O PROGRAMIE STUDIÓW

Do Mikołaja Wolskiego,
starosty krzepickiego

Z powodu mojej niewiarygodnej miłości do Ciebie, najdroższy Mikołaju, przesyłam Ci tę moją niewielką rozprawę dotyczącą programu studiów, nieozdobioną blaskiem słów czy też wielkością wymowy. Nie mogła bowiem na to pozwolić ani sama materia, ani mój czas, a być może także nasza umiejętność. Nie jest jednak niedorzeczna, jak sądzę, pod względem prawdziwości myśli. Jeśli Ty przyjmiesz ją w tym duchu, w jakim została przez mnie przygotowana, i jeśli Ci się ona spodoba, to zaplanuj według niej swoje studia, do których stworzyła Cię sama natura i zrodzili rodzice, a także przekaż ją swemu bratu, najmilszemu chłopcu, by mógł za nią podążać. Żegnaj i żyj dla studiów oraz cnoty.

Dan w Krakowie, Roku Pańskiego 1572.

O TWORZENIU WŁAŚCIWEGO [A 2 v.]
PROGRAMU STUDIÓW

ROZDZIAŁ PIERWSZY
Wartość i użyteczność studiów

Jeśli ktokolwiek przystępuje do studiów *bonae litterae*, to powinien przede wszystkim zastanowić się nad ich wartością i użytecznością. Nikt nie wątpi, że jest ona najwyższa i największa. Łączą [one] przecież człowieka z Bogiem nieśmiertelnym i upodobniają go do Niego, o ile pozwala na to ludzka natura. Czynią go prawdziwym człowiekiem oraz rozwijają i doskonalą jego najznakomitsze przymioty, a także sprawiają, że ludzie mogą wyróżniać się nawet spośród ludzi tą jedyną rzeczą, którą przewyższają zwierzęta. Jaśniej pomiędzy nieskończonymi błędami ludzkiej śmiertelności. W tak wielkim zamieszaniu i nieporządku wszystkich rzeczy wskazują najlepszy

amplissima sunt praesidia, nam ut secundas res exornant, longe clariores et illustriores eas faciendo modumque et rationem iis cum dignitate et laude utendi praescribendo et ne industriis servulis [A 3] domini, suorum mancipiorum mancipia servire cogantur efficiendo utque aliquid secretum apud se habere possint, quod illi per se conficiant, praestando, ita pauperi fortunae praesentissimum et tutissimum praesidium adferunt, dum obscuros illustrent, pauperes ditant, ignotos nobilem, abiectos et humi repentes in principibus locis collocant. Utrique simul fortunae in adversis solatium, in prosperis decus et ornamentum adferunt. In frequentia et caetu hominum conspicuos faciunt. In solitudine frequentia praeteriti saeculi recreant ac consolantur, rempublicam exornant, amicos tuentur, inimicos terrent familiaresque reficiunt, maioribus commendant, minores instrunt, aequalibus gratum et suavem efficiunt. In sapientibus amorem, in stultis admirationem nostri excitant, iuventutem amabilem reddunt, viros iuvant, senectutem venerandam et honorificam adferunt, mortis metum auferunt, dolorem perferre, voluptate perfrui, tempori cedere, amico uti, ex inimico utilitatem capere, sui ipsius totiusque universitatis ac eius partium usum nosse docent. Omnium locorum et temporum hoc bonum est, sola haec possessio, non curribus ad devehendum, non iumentis ad deportandum, non sarcinis ad deferendum, non regum et imperatorum [A 3 v.] diplomatibus ad probandum, non testibus ad fidem faciendam opus habet, sponte et sine onere nos ubique sequitur, non ab hoste eripitur, non igne incenditur, non vetustate consumitur, non usu atteritur, non situ depravatur, ubique prodest, liberalitate crescit, usu perficitur, in uno loco existens, ubique est, absentes videt et amatur ab ipsis. Post mortem vivit, sola ex omnibus rebus tempore non evanescit, sed vires et auctoritatem sumit, caelos adit, sidera superat, nihil tamquam novum miratur. Totius temporis res gestas uno aspectu intuetur. Haec tanta et talis est dignitas eius, quam quaerimus possessionis.

sposób spędzania życia i pouczają, jak możemy go najwytrwalej realizować. Są najlepszą obroną w szczęściu i nieszczęściu; ozdabiają pomyślne rzeczy, czyniąc je bardziej doniosłymi i sławnymi, wyznaczając im rozumną miarę i chwalebłą zasadę korzystania, a także sprawiając, że panowie [A 3] nie są zmuszeni służyć uczynnym sługom jako niewolnicy swych niewolników, oraz gwarantując, że mogą [oni] posiadać jakąś tajemnicę, którą sami zdobędą własnym trudem. W przypadku niedostatku szczęścia przynoszą najsukcesowniejszą i najbezpieczniejszą obronę, gdyż oświecają ciemnych, wzbogacają ubogich, uszlachetniają nisko urodzonych, umieszczają odrzuconych i czołgających się po ziemi na pierwszych miejscach. Przy zmiennym szczęściu przynoszą pociechę w przeciwnościach losu, zaś w pomyślności sławę i zaszczyt. Czynią widocznym w tłumie i ludzkim zgromadzeniu. W samotności pokrzepiają i pocieszają licznym towarzystwem [ludzi z] minionych wieków. Ozdabiają rzeczypospolitą, zachowują przyjaciół, odstraszaają nieprzyjaciół, dają wytchnienie domownikom, zjednują względy dostojników, mniej znacznych pouczają, równych czynią wdzięcznymi i miłymi. W mędrkach wzbudzają ku nam miłość, w głupcach podziw. Młodość czynią przyjemną, wspierają ludzi dojrzałych, sprawiają, że starość jest czcigodna i zaszczytna, usuwają strach przed śmiercią, uczą jak znosić ból, korzystać z przyjemności, ulegać czasowi, przebywać z przyjacielem, odnosić korzyść z nieprzyjaciela, poznać sposób dysponowania całym sobą i swymi poszczególnymi władzami. Są one dobrem, które przynależy do każdego miejsca i czasu. Jedynie ta własność nie potrzebuje powozów do przewożenia, zwierząt do przenoszenia, bagaży do doręczenia, dyplomów królewskich i cesarskich [A 3 v.] do zatwierdzenia, świadków do uwierzytelnienia; dobrowolnie i bez trudu wszędzie za nami podąży. Nie może zostać wydarta przez wroga, spalona ogniem, zużyta z upływem czasu, zniszczona wskutek używania, zepsuta z powodu zardzewienia; wszędzie przynosi korzyść, wzrasta pod wpływem hojności, doskonalili się w użyciu, istniejąc w jednym miejscu jest wszędzie, widzi osoby nieobecne i jest przez nie kochana. Żyje po śmierci i jako jedyna ze wszystkich rzeczy nie marnieje pod wpływem czasu, ale

CAPUT SECUNDUM

Studiorum causa multa repudianda et toleranda

Dignitate et utilitate eius possessionis perspecta, illud apud animum suum statuendum est. Cum talis ac tanta sit eius dignitas et utilitas, iustum et plane necessarium esse eius causa multas res, quae primo aspectu suaves et iucundae videntur repudiare, labores item molestias aliquas impendere, cum nihil magnum, nihil eximium sit, quod sine labore et aspernatione rerum iucundarum acquiri possit omnesque res magnas et dignitatis plenas, Dii immortales labore et sudore vendant. Nam et aurum ex visceribus terrae [A 4] magno labore eruitur et gemmae ex profunditate aquae ultimo nautarum discrimine emergunt et fruges sudore agrorum irrigatae optime crescunt. Quod si, neque sutor calceum suere, nec architectus domum extruere, nec faber aes tractare sine aliquo labore et studio potest, ne nos quidem profecto sine labore et repudiatione voluptatum eaque summa, quae divina quae admiranda sunt, ulla ratione consequi poterimus, quae magna et admiranda non essent, nisi magno labore et conatu acquirerentur et si ignavis cum industriis essent communia.

CAPUT TERTIUM

*Studiorum initium Dei benignitas, quam
animus integer castusque promeretur*

Verum cum „a Iove principium, Musae, Iovis omnia plena” (ut inquit poeta) omneque datum optimum et omne donum perfectum desuper sit, descendens a Patre luminum, merito imprimis pax et

nabiera sił i znaczenia, udaje się do niebios, przewyższa gwiazdy, niczemu jako nowemu się nie dziwi. Jednym spojrzeniem ogarnia wszystkie dzieje. Taka właśnie i tak wielka jest wartość tej majątności, której poszukujemy.

ROZDZIAŁ DRUGI

Sprawa studiów wymaga wielu wyrzeczeń i poświęceń

Rozważywszy wartość i użyteczność tej majątności, trzeba postanowić we własnym umyśle, że skoro jej wartość i użyteczność jest tak doskonała i tak znaczna, to rzeczą sprawiedliwą i w oczywisty sposób konieczną pozostaje odrzucenie wielu rzeczy, które wydają się na pierwszy rzut oka miłe i przyjemne, a wzięcie na siebie trudów i pewnych uciążliwości, gdyż nie ma niczego wielkiego, niczego wybitnego, co dałoby się uzyskać bez pracy i wyrzeczenia się przyjemności. Wszystkie wielkie i zaszczytne rzeczy nieśmiertelni bogowie sprzedają za pracę i pot. Złoto bowiem wydobywa się ciężką pracą z wnętrzości ziemi, [A 4] perły wyławia się z otchłani wód dzięki największemu poświęceniu żeglarzy, a zboże rośnie najlepiej użyźnione potem rolników. A jeśli szewc nie może bez pewnego trudu i poświęcenia uszyć trzewika, ani architekt wybudować domu, ani kowal obrobić spiżu, to i my z pewnością nie będziemy mogli w żaden sposób bez pracy i wzgardzenia rozkoszami osiągnąć rzeczy wielkich, boskich i godnych podziwu. A nie byłyby one wielkie i godne podziwu, gdyby nie zdobywało się ich wielkim trudem oraz wysiłkiem i gdyby mogły się one stać udziałem zarówno ludzi leniwych, jak i pracowitych.

ROZDZIAŁ TRZECI

Początkiem studiów jest łaskawość Boga, na którą może zasłużyć dusza czysta i nieskazitelna

Skoro zaś „wszystko jest pełne Jowisza, od Jowisza rozpocznijmy, Muzy” (jak powiada poeta), a wszelki najlepszy dar i wszelki dar doskonały pochodzi z wysokości, zstępując od Ojca światłości, to

venia ab aeterno illo Parente deprecanda sunt. Absurdum enim esset existimare opes, divitias, amicos, bonam valetudinem, mediocria bona a Deo immortalis dari, sapientiam autem perfectum et absolutissimum bonum, aliunde potius quam ab illo ipso provenire. Quod et veteres illi philosophi acutissime viderunt indeque Palladem sapientiae deam ex summi Iovis cerebro prodisse asseruerunt. Et Aristoteles [A 4 v.] ex sententia Simonidis Deum primum sapientem omnisque sapientiae largitorem in libro primae philosophiae vocat. Et Plato virtutem ac sapientiam a superiore numine promanare in *Memnone* docet. Sed Salomon his omnibus melius de sapiente disseruit: „Cor suum, inquit, tradet ad vigilandum diluculo ad Dominum, qui fecit illum et in conspectu Altissimi deprecabitur. Si enim Dominus magnus voluerit, spiritu intelligentiae replebit illum et ipse tamquam imbres emittet eloquia sapientiae suae et in oratione confitebitur Domino et ipse diriget consilium et disciplinam eius”. Divus Iacobus hoc idem testatur: „Si quis autem indiget sapientia, postulet ab eo, qui dat omnibus affluenter nec exprobrat et dabitur ei”. Colitur autem et conciliatur Pater ille aeternus castae et incontaminatae mentis, ut inquit Gregorius, sacrificio, flagranti et assidua prece, vita sancta et impolluta. Nihil autem aeque castissimam illam Mentem delectat, quam prima haec aetas dum integritatem et castitatem in qua illam natura genuit, puram et inviolatam conservaverit. Agnoscit enim in illa atque amplectitur primordia operis sui, agnoscit impolluta vestigia manuum suarum, agnoscit stolam [B] primam candidam et splendentem, nulla turpitudine deformatam, qua illam decoravit et lavit in sanguine Agni. Vos estis casta Spiritus Sancti domicilia, vos impolluta membra castissimi corporis Christi, vos futurae vitae insigne exemplar, vos terrestres angeli atque candidata cohors summi Imperatoris, ea reverentia ac cultu digni, ut nihil in conspectu vestro nisi sanctum et incontaminatum proferatur. Nulla gemma, nullum aurum, tantum aetatem istam exornare et commendare potest Regi imprimis angelorum atque ipsis mentibus caelestibus, quantum haec ipsa virtus commendat, quam et daemones ipsi propter sanctitatem reverentur et metuunt et tamquam summo magnoque bono illi plurimum insidiantur. Haec est prima mortalium

trzeba prosić przede wszystkim Tego wiekuistego Ojca o łaskę i pokój. Niedorzecznością byłoby bowiem uważać, że przeciętne dobra: majątek, bogactwa, przyjaciele, dobry stan zdrowia, zostały podarowane przez nieśmiertelnego Boga, zaś mądrość, jako doskonałe i najpewniejsze dobro, pochodzi raczej skądinąd niż od Niego samego. Nawet owi starożytni filozofowie najwyraźniej to rozumieli i dlatego utrzymywali, że Pallada, bogini mądrości, wyskoczyła z głowy najwyższego Jowisza. Arystoteles w księdze *Metafizyki* nazywa Boga na podstawie sądu Simonidesa pierwszym Mędrce i Dawcą mądrości. Także Platon uczy w *Menonie*, że mądrość promieniuje z wyższego bóstwa. Lecz najlepiej z nich wszystkich rozprawił o mądrości Salomon: „Postara się pilnie, powiada, by od samego ranka zwrócił [swe serce] do Pana, który go stworzył, i przed [oblicze] Najwyższego zanie sie swą prośbę. Jeżeli Pan Wielki zechce, napełni go duchem rozumu, on zaś słowa mądrości swej jakby deszcz wyleje i w modlitwie wychwalać Go będzie. Sam pokieruje swoją radą i rozumem” (Syr 39, 5–7). Święty Jakub daje tak samo o tym świadectwo: „Jeśli zaś komuś z was brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, który daje wszystkim chętnie i nie wymawiając; na pewno ją otrzyma” (Jk 1, 5). Owego wiekuistego Ojca powinno się wobec tego czcić i zjednywać, jak powiada św. Grzegorz, ofiarą czystego i nieskazitelnego ducha, gorliwą i wytrwałą modlitwą, świętym i niepokalanym życiem. Nic zaś nie cieszy równie owego Najczystszeo Umysłu jak to, że młodość zachowa nieskazitelną i nienaruszoną uczciwość i czystość, w jakiej stworzyła ją natura. Poznaje w niej bowiem i ogarnia myślą początki swego dzieła, poznaje niesplamione ślady swoich rąk, poznaje pierwszą, czystą i jaśniejącą szatę, [B] nie oszpeconą żadną nikczemnością, którą przyozdobił i „obmył we krwi Baranka”. Wy jesteście czystymi mieszkaniem Ducha Świętego, nieskalanymi członkami najczystszeo Ciała Chrystusa, dostojnym przykładem przyszłego życia, ziemskimi aniołami i niewinnym zastępem Najwyższeo Władcy. Jesteście godni takiego szacunku i czci, że nie można w waszej obecności mówić rzeczy, które nie byłyby święte i niepokalane. Żadna perła, żadne złoto nie może tak ozdobić tego wieku, a przede wszystkim podobać się Królowi aniołów i samym

commendatio, qua se in primo limine vitae Deo commandant ac reliqui cursus prosperos successus impetrant. Qui igitur amplissimos fructus studiorum consequi volet, hoc pacto nomen illud caeleste et divinum, a quo omnis promanat sapientia, placabit.

CAPUT QUARTUM

*Primum post pietatem <et> sapientiam
quaerendam praesidium temperantia*

His ista in animo suo constitutis, primus lapis et fundamentum sapientiae iaciendum erit. Hoc autem est temperantia, [B v.] optima mentis et animi conservatrix, quam Philo doctissimus Iudaeus sapientiae primum lapidem vocat, quem ille iacire debet, qui serio et cum fructu operam studiis sit navaturus. Ut enim nihil magis inimicum est huic generi vitae intemperantia, extinguit enim omnia ingenii ac industriae praesidia et instrumenta, sensuum perspicacitatem, memoriae tenacitatem, inventionis acumen, iudicii maturitatem, efferendi res conceptas facilitatem, quin potius paulatim hominem animo et mente exuit grossis ac turbulentis humoribus caput complet, affectus et perturbationes commovet indeque pacem mentis et quietem perturbat ac extra hominem quodam modo animum in rebus vilissimis ac impurissimis occupatum tamquam circa Syreneos scopulos retinet ac ne quid magnum et sublime cogitare possit, impedit. Ut inquam intemperantia nihil est pestilentius, ita vicissim temperantia nihil magis salutare. Pacem enim et quietem animo reddit, tumultus ac perturbationes a mentis conclavi arcet, humores pravos cohibet, vegetum ac vigentem animum sapientia reddit et in pauca conferam, hominem homini restituit. Hac humilia ingenia crescunt, illa quantumvis maxima et praestantissima extinguuntur. Quod [B 2] de Alexandro, Annibale et Nerone ac reliquis eius generis legimus. Consistit autem haec virtus in modo et mensura omnium voluptatum, maxime tamen quae

duchom niebieskim, jak ta sama cnota, którą nawet demony szanują z powodu jej świętości i której się boją. Na nią zaś, jako na tak wielkie i najwyższe dobro, czyhają najbardziej. To jest pierwsza zasługa śmiertelników, którą zalecają się Bogu na samym początku życia, i wypraszają pomyślny przebieg jego dalszego ciągu. Kto więc pragnie osiągnąć najlepsze owoce studiów, niech błaga w tej sprawie ów niebieski i boski Majestat, od którego promieniuje wszelka mądrość.

ROZDZIAŁ CZWARTY

*Po pobożności i mądrości, której należy poszukiwać,
umiarkowanie jest najważniejszym wsparciem*

Gdy już postanowi się to we własnej duszy, trzeba będzie położyć pierwszy kamień i fundament mądrości. Jest nim zaś cnota umiarkowania, [B v.] najlepsza obrończyni umysłu i duszy, którą wielce uczony Filon Żyd nazywa „pierwszym kamieniem mądrości”, który powinien położyć ten, kto ma zamiar poważnie i z pożytkiem poświęcić się studiom. Nic nie jest większym nieprzyjacielem tego sposobu życia od braku umiaru. Niszczy on bowiem wszelkie środki i narzędzia talentu oraz pilności: przenikliwość zmysłów, trwałość pamięci, bystrość pomysłowości, dojrzałość sądu, łatwość wyrażania rzeczy pojęciowych, a także pozbawia stopniowo człowieka duszy i umysłu oraz napełnia [jego] głowę wielkimi i gwałtownymi humorami, wzbudza uczucia oraz niepokoje i dlatego zakłóca ciszę i spokój umysłu, a ponadto zatrzymuje umysł zajęty występnyymi i marnymi rzeczami, niejako poza człowiekiem, jakby wokół skał Syren, i krępuje go, aby nie mógł myśleć o czymś wielkim i wzniosłym. Dlatego powiadam, że nic nie jest bardziej szkodliwe niż brak umiaru, i podobnie odwrotnie – nic nie jest bardziej zbawienne niż umiarkowanie. Przywraca [ono] bowiem ciszę i spokój duszy, wyrzuca niepokoje i namiętności z komnaty umysłu, powstrzymuje złe humory, przywodzi ochoczy i uczciwy umysł do mądrości, a mówiąc w kilku słowach, przywraca człowiekowi człowieka. Dzięki tej cnocie wzrastają skromne talenty, a z powodu tamtej wady nawet te największe i najdoskonalsze bywają marnowane, co czytamy

circa potum, cibum, somnum, lusum ac reliquum vitae meliorem splendorem et apparatusum versantur, quae ut moderate assumpta naturam conservant ac reficiunt magisque vegetam laboribus reddunt, ita modum si excesserint, eam penitus labefactant ac extinguunt immaturamque mortem adferunt. De reliquis autem voluptatibus apud hanc aetatem disputare, neque convenit, neque necesse est, cum in hanc aetatem non cadant, nisi ubi malitia superat aetatem.

CAPUT QUINTUM

Studiorum finis, discendi ratio, auctorum delectus

Cum autem omnes artes aliter ab iis tractentur, qui eas ad usum transferunt, quique rempublicam spectant, aliter ab iis qui ipsarum artium tractatu delectati nihil in vita aliud sunt acturi, neque enim in istis terrenda est omnis aetas, sed cum fontes viderimus (quos nisi quis celeriter cognoverit, numquam cognoscet omnino), tum quoties opus erit ex iis tantum quantum res petet hauriendum. Proinde statuendum imprimis est, qui simus et ad quem finem studia nostra referamus. Finis igitur studiorum civili homini, qui [B 2 v.] forum, qui curiam, qui militiam, qui reliquas reipublicae partes adire volet hic erit, ut omnes partes vitae recte honesteque degendae ac omnia ea, quae ad eam tuendam et ornandam tam privatim, quam publice sunt necessaria, novimus ac primum nosmetipsos in ea exclusis errorum tenebris conferuemus constanter, deinde ut eam civibus nostris omnesque partes illius, ita uti tempus et necessitas ferret, persuadere possimus. Neque enim sufficit civi bono seipsum utilem civem reipublicae suae praestare, nisi hoc idem aliis quantum poterit persuadeat. Ad quem duplicem studiorum finem duplex quoque illa eruditionis pars refertur, ut scilicet philosophiam illam, quae in moribus et vita versatur, ediscat, quae omnes vitae honeste degendae rationes et modos explicat ac aperit. Deinde ut linguam nostram

o Aleksandrze, Hannibalu, Neronie i pozostałych tego rodzaju. Ta cnota znajduje się zaś w granicy i mierze wszystkich przyjemności, jednak najbardziej tych, które dotyczą napoju, pokarmu, snu, zabawy i innych spraw służących okazałości oraz przepychowi życia. Przyjmowane z umiarem zachowują i ulepszają [ludzką] naturę oraz czynią ją bardziej ochoczą w trudach. Lecz jeśli przekroczą miarę, całkowicie ją marnują i niszczą, a także przywodzą do przedwczesnej śmierci. Rozprawianie zaś o pozostałych przyjemnościach w odniesieniu do tego okresu życia nie jest ani stosowane, ani konieczne, ponieważ nie powinny one dotyczyć tego wieku, chyba że w tych przypadkach, gdzie niegodziwość przewyższa wiek.

ROZDZIAŁ PIĄTY

Cel studiów, sposób uczenia się, wybór autorów

Wszystkie sztuki są zaś inaczej omawiane przez tych, którzy robią z nich praktyczny użytek i którzy mają na względzie rzeczypospolitą, a inaczej przez tych, którzy cieszą się z zajmowania samymi sztukami i nie mają zamiaru robić niczego innego w życiu. Nie trzeba także poświęcać im całego życia, lecz gdy odkryjemy [ich] źródła (których jeśli ktoś zawczasu nie pozna, to nigdy nie pozna [ich] dokładnie), to tylekroć trzeba będzie z nich czerpać, ilekroć będzie tego wymagać dana rzecz. Należy zatem przede wszystkim określić to, kim jesteśmy i do jakiego celu odnosimy nasze studia. Taki wobec tego będzie cel studiów obywatela, który [B 2 v.] chce brać udział w życiu publicznym, na dworze lub w służbie wojskowej albo pozostałych dziedzinach rzeczypospolitej, abyśmy poznali wszelkie reguły właściwego i uczciwego życia oraz wszystkich rzeczy koniecznych (tak prywatnie, jak i publicznie) do jego zachowania i uszlachetnienia, i abyśmy przede wszystkim my sami, wykluczwszy mroki błędów, ustawicznie w nim trwali, a następnie mogli przekonać do niego i wszelkich jego reguł naszych obywateli, na ile pozwoli czas i zajęcia. Nie wystarczy bowiem dobremu obywatelowi, że sam okaże się pożytecznym obywatelem rzeczypospolitej, jeśli nie przekona do tego innych, o ile tylko będzie mógł. Tym dwóm

artibus illis imbuamus, quae in dicendi et disserendi subtilitate atque copia versantur, quibus instructi facile possemus id, quod rectum et honestum est civibus nostris persuadere. Cum autem omnis ars et institutio, partim praeceptis, partim exemplis, hisque aut veris aut fictis contineatur, philosophia quoque haec, quae in vita et moribus versatur, iis partibus constat. Et praecepta quidem philosophorum libris Platonis, Xenophontis, Aristotelis, [B 3] Ciceronis, Senecae, Plutarchi, Epicteti ac reliquorum continentur. Exempla autem vitae ac morum vera quidem historicorum libris, quorum infinita est manus tam apud Graecos quam Latinos, continentur, inter quos principes illi numerantur: Herodotus, Tucydides, Xenophon, Polibius, Plutarchus, Dionysius, Caesar, Salustius, Livius. Ficta autem et ad vitae speciem conformata apud poetas reperiuntur, quorum plurima sunt genera: epicorum, lyricorum, tragicorum et comicorum, inter quos Graeci quidem plurimi Latini pauci principes numerantur: Hesiodus, Homerus, Pindarus, Sophocles, Euripides, Aristophanes, Vergilius, Horatius, Terentius, Plautus, Seneca. Qui igitur exactam cognitionem philosophiae moralis habere vellet, hos omnes cognoscat oportet, quae res plus in fronte molestiae quam in recessu refert, nec enim valde multa isti omnes scripserunt et summa tamen suavitate legentium animos recreant. Ars vero quae in excolenda lingua versatur, primum quidem grammaticae, dialecticae et rhetoricae cognitione constat, non illa anxiosa et nimium curiosa, sed haec quae sumit tantum quantum opus est. Quae quidem artes materiam et rationem dicendi praescribunt animumque prudentis [B 3 v.] viri quid aliquo loco dicat et quomodo, commonent. Deinde oratorum et poetarum lectione, ex quibus copia verborum et artis atque imitationis exempla petuntur. Et grammaticam a quocumque grammatico didiceris, non multum refert. Dialectica commodissime ex nostro Gorscio, perfectissime ex Aristotelis *Organo* discitur. Rhetoricae quam dicendi artem appellamus, Aristoteles, Cicero atque Fabius Quintilianus, praecipui sunt magistri, quos qui diligenter legerit, ille universam artem dicendi uberrime cognoscet, sed Aristoteles difficilior, Fabius cum Cicerone planissimi et ad captum discentium accommodatissimi. Oratorum autem ex quibus dicendi ratio peti

celem studiów odpowiadają też dwa kierunki wykształcenia, mianowicie [po pierwsze], aby nauczył się owej filozofii, która dotyczy obyczajów oraz życia i która ukazuje oraz wyjaśnia wszystkie zasady i sposoby prowadzenia uczciwego życia. Po drugie, abyśmy nasączyli nasz język tymi sztukami, które mają związek z zasobem i wytwornością słów w przemawianiu i rozprawianiu, abyśmy wyposażeni w nie mogli z łatwością przekonywać naszych obywateli do tego, co właściwe i uczciwe. Wszelka zaś sztuka i [jej] nauczanie składa się częściowo z przepisów, częściowo z przykładów, te zaś są prawdziwe lub zmyślone. Również ta filozofia, która dotyczy życia i obyczajów, składa się z tych części. Przepisy znajdują się bez wątplenia w księgach filozofów: Platona, Ksenofonta, Arystotelesa, [B 3] Cycerona, Seneki, Plutarcha, Epikteta i pozostałych. Prawdziwe zaś przykłady życia i obyczajów zawierają się w księgach historyków, których nieskończoną liczbę posiadają zarówno Grecy, jak i Rzymianie, wśród których jako najznakomitszych wylicza się: Herodota, Tukidydesa, Ksenofonta, Polibiusza, Plutarcha, Dionizjusza, Cezara, Salustiusza, Liwiusza. Zmyślone zaś i dostosowane do sposobu życia znajdują się u poetów, których jest wiele rodzajów: epiczni, liryczni, tragiczni i komiczni, wśród których wymienia się jako pierwszorzędnych wielu Greków i niewielu Rzymian: Hezjoda, Homera, Pindara, Sofoklesa, Eurypidesa, Arystofanesa, Wergiliusza, Horacego, Terencjusza, Plauta, Senekę. Kto więc pragnie osiągnąć dokładne poznanie filozofii moralnej, powinien poznać ich wszystkich, co się wydaje na początku bardziej uciążliwe niż pod koniec. Nie napisali oni bowiem aż tak wiele, a jednak z największą przyjemnością pokrzepiają umysły czytelników. Sztuka zaś, która zajmuje się doskonaleniem języka, polega po pierwsze na poznaniu gramatyki, dialektyki i retoryki, ale nie na niespokojnym i nadmiernie ciekawym, ale takim, aby wybierać z [nich] tylko tyle, ile potrzeba. Sztuki te określają materię i sposób przemawiania oraz napominają umysł mądrego [B 3 v.] męża, o czym, w jakim porządku i w jaki sposób będzie mówić. Po drugie na czytaniu mówców i poetów, z których czerpie się zasób słów i wzorcowe przykłady do naśladowania. Gramatyki nauczysz się od jakiegokolwiek gramatyka, nie ma to większego

debeat, non magnam habemus copiam. Demostenes, Isocrates, Cicero in principibus numerantur. Sed unus Cicero diligenter et summo studio lectus, caeterorum iacturam compensabit. Qui igitur suis civibus ea quae recta et honesta sunt persuadere vellet, hos libros legat, oportet. Quamvis autem studia sapientiae priora sint natura et dignitate studiis eloquentiae, modo tamen discendi ac percipiendi priora haec illis esse putamus, partim quod minutiora ac magis tediosa sunt, quam ut a maturiore aetate, quae natura ad graviores res fertur, edisci commode possint, [B 4] partim quod vividiore et faciliore memoria, qualis pima aetatis est, opus habeant, partim quod ad illud maturius genus studiorum rectam et facilem viam et aditum aperiant. Quid autem in hoc genere imprimis legendum sit, diversa diversorum sunt iudicia. Mihi primum locum post deletam meram litterarum ignorantiam lectio epistolarum Ciceronis, commentariorum Caesaris atque Terentii comici habere videtur, cum ob insignem elegantiam et puritatem, tum ob intelligendi facilitatem. Si enim in omni eloquentiae studio id primum et summus est, ut pure, caste et eleganter loquamur, nihil iis libris castius, nihil purius, nihil elegantius dici potest. Nam et Ciceronem epistolarum elegantia, Demostenem ipsum superasse, testis est Fabius. Et commentarios Caesaris valde probandos dicit Cicero: „Nudi enim sunt, recti atque venusti omni ornatu orationis tamquam veste detracta”. Et Terentium Cicero quamvis centum annis se priorem „familiarem suum” nihilominus vocat. Neque vero simpliciter et quocumque modo hos libros legendos puto, sed studium quoque et observationem aliquem adhibendam existimo, ut modi et rationes dicendi diligenter notentur ac notati memoriae commendentur. Haec enim sunt tamquam prima initia et incunabula [B 4 v.] eloquentiae, primo quidem aspectu rudia et molesta at in recessu magnifica et splendida. Ars vero commodissime ab illis quos diximus ediscitur, si brevem eius quondam designationem et adumbrationem doctus et fidelis praeceptor praemiserit. Legendi demum sunt alii poetae et historici eo ordine, ut optimos quosque primo loco legamus, in quibus Cicero et Vergilius, Livius, familiam ducunt, amplissimi et locupletissimi linguae Latinae totiusque eloquentiae auctores, ita tamen

znaczenia. Dialektyki nauczysz się najlepiej od naszego Górskiego, a najdoskonalej z *Organonu* Arystotelesa. Znakomitymi nauczycielami retoryki, jak nazywamy sztukę wymowy, są Arystoteles, Cynceron oraz Fabiusz Kwintylijan. Kto będzie ich starannie czytać, ten szczegółowo pozna całą sztukę przemawiania, lecz Arystoteles jest trudniejszy; Fabiusz Kwintylijan z Cynceronem jaśniejsi i najlepiej dostosowani do zdolności pojmowania uczniów. Nie mamy zaś wielkiego wyboru mówców, od których moglibyśmy się nauczyć sposobu przemawiania. Do najznakomitszych należą: Demostenes, Izokrates, Cynceron. Tymczasem jeden Cynceron, czytany starannie i z największą pilnością, zrównoważy pominięcie pozostałych. Ten więc, kto chce przekonać swoich obywateli do tych rzeczy, które są właściwe i uczciwe, powinien czytać właśnie te książki. A chociaż studia filozoficzne są ważniejsze pod względem natury i dostojęstwa od studiów wymowy, to uważamy jednak, że te ostatnie powinny być nauczane i przyswajane wcześniej niż tamte. Są bowiem bardziej szczegółowe i uciążliwe, aby mogły być dobrze wyuczone w dojrzałym wieku, który odnosi się z natury do poważniejszych rzeczy. [B 4] Mogą także potrzebować żywszej i dogodniejszej pamięci, jaka jest właściwa młodości. Otwierają wreszcie prostą i łatwą drogę oraz przystęp do dojrzałego rodzaju studiów. Co zaś w tym rodzaju powinno być czytane przede wszystkim, różne są zdania różnych. Wydaje mi się, że na pierwszym miejscu po przewyciężeniu całkowitej nieznajomości literatury znajduje się czytanie listów Cyncerona, pamiętników Cezara oraz komedii Terencjusza z powodu nie tylko znakomitej wytworności i czystości, lecz także łatwości zrozumienia. Jeśli bowiem w każdym studium wymowy pierwszą i najważniejszą rzeczą jest to, abyśmy mówili nieskazitelnie, jasno i wytwornie, to nic nie da się powiedzieć bardziej nieskazitelnego, jaśniejszego i wytworniejszego od tego, co jest w tych książkach. Świadkiem bowiem wytworności listów Cyncerona, która przewyższyła samego Demostenesa, jest Fabiusz Kwintylijan. Cynceron powiadał, że pamiętniki Cezara należy wysoko cenić, „są bowiem proste i piękne, choć odarte z wszelkich ozdób języka jak gdyby po zdjęciu szaty”. I chociaż Terencjusz żył sto lat wcześniej, to przecież Cynceron nazywał

ne reliqui illi, quos diximus, suo loco et tempore negligantur, tum demum ad illud primum genus studiorum transeundum auctoresque illi, quos diximus, legendi, ut quisque melior et facilior putabitur. Quemadmodum autem ubi nos urbis ac fixi domicilii tedium cepit, in agros variisque floribus distincta prata diverti solemus, non ut illic commoremur, sed ut animo refecti in urbem iterum redeamus, ita non abs re quoque erit in philosophiae naturalis campos, artiumque mathematicorum hortos, geographiae praesertim, sine qua historiae lectio coeca est, paululum diverti ac illorum principiis et elementis cognitis ad instituendum studiorum cursum regredi, quae studia ingenium plurimum acuunt vegetiusque reddunt et ad institutum litterarum cursum, maximum momentum [C] adferunt et iis ipsis aspersa eruditio maiorem admirationem et delectationem habet longeque sublimior esse videtur. De iurisprudentiae quidem atque theologiae studio nihil dicimus, ubi enim in iis studis de quibus diximus aliquis profecerit, facile de reliquis suo iudicio utetur. Et haec quidem summa studiorum civilium est.

go „swoim domownikiem”. Uważam zaś, że nie tylko trzeba czytać te książki jakkolwiek i po prostu, ale myślę, że należy połączyć to z pilnością i uwagą, aby zostały wynotowane sposoby i zasady mówienia, a po zanotowaniu, zapamiętane. To są bowiem jak gdyby pierwsze początki i źródła [B 4 v.] wymowy, wprowadzie na pierwszy rzut oka surowe i uciążliwe, ale pod koniec wspaniałe i okazałe. Sztuki zaś najdoskonalej uczy się od tych, o których mówiliśmy, jeśli uczony i godny zaufania nauczyciel dostarczy najpierw jakiś jej krótki opis i zarys. Następnie należy czytać pozostałych poetów i historyków w takim porządku, abyśmy na pierwszym miejscu czytali tych najlepszych, wśród których prym wiodą Cyceron, Wergiliusz, Liwiusz, najwspanialszy i najbogatszy [w zakresie] języka łacińskiego, ojcowie wszelkiej wymowy. Trzeba to jednak czynić w ten sposób, aby pozostali, o których mówiliśmy, nie zostali zaniedbani w swoim miejscu i czasie, a zwłaszcza wtedy, gdy trzeba przejść do tego pierwszego rodzaju studiów i czytania owych autorów, których wymieniliśmy, tak by każdy został uznany za lepszego i łatwiejszego. Kiedy zaczyna nas nudzić miasto i stałe miejsce zamieszkania, udajemy się zazwyczaj w okolice porośnięte łąkami z różnymi kwiatami, nie aby tam zamieszkać, ale aby ze wzmocnionym umysłem udać się w powrotną drogę do miasta. Podobnie nie od rzeczy będzie, gdy udamy się na krótko na pola filozofii naturalnej i do ogrodów sztuk matematycznych, szczególnie geografii, bez której nauka historii jest daremna, a poznawszy ich zasady i podstawy, powrócimy do toku rozpoczętych studiów. Studia te wyostrzają i ożywiają sposób myślenia, mają wielki wpływ na tok kształcenia literackiego, a wyostrzona nimi [C] wiedza wzbudza większy podziw i przyjemność, a także wydaje się o wiele bardziej wzniosła. Nic zaś nie powiemy o studiach prawniczych i teologicznych. Kiedy bowiem ktoś będzie robił postępy w tych studiach, o których mówiliśmy, z łatwością wyrobi sobie zdanie o pozostałych. Taka jest mniej więcej charakterystyka studiów świeckich.

CAPUT SEXTUM

Exercitatio styli et linguae

„Suscipienda est praeterea exercitatio quaedam, inquit Cicero, his qui ingrediuntur ad stadium, quique ea quae agenda sunt in foro tamquam in acie, possunt etiam exercitatione quasi ludicra perdiscere ac meditari”. Varios autem modos exercitationis tradit Cicero. „Illud tamen praecipuum caput est, inquit ille, quod, ut vere dicam, minime facimus, est enim magni laboris quem plerumque fugimus, quam plurima scribere; stylus optimus et praestantissimus dicendi effector ac magister. Nam si subitam et fortuitam orationem commentatio et cogitatio facile vincit, hanc ipsam profecto assidua et diligens scriptura superabit. Omnes autem sive artis sint loci, sive ingenii cuiusdam atque prudentiae, modo insint in ea re, de qua scribimus, ante quaerentibus nobis omnique acie ingenii contemplantibus [C v.] ostendunt se atque occurrunt omnesque sententiae ac verba omnia, quae sunt cuiuscumque generis maxime illustria sub acumen styli succedant subeantque necesse est. Tum ipsa collocatio conformatioque verborum perficitur in scribendo non poetico, sed quodam orationis numero ac modo”. Quamvis autem varii sunt modi styli exercendi, illum tamen maxime se Cicero secutum docet, ut ea quae Graece legeret, Latine redderet verbis optimis et usitatis. Quod autem illi Latine discenti Graeca fuerunt, nobis erunt vernacula et domestica, quae itidem reddemus verbis optimis et usitatis, quod ita commodissime fiet, si ex probatissimis auctoribus locos versos iterum in Latinum, qua poterimus diligentia maxima vertemus nostraque cum antiquis conferamus ac quicquid praetermissum, quid additum, quid suo loco non positum sed immutatum sit, videbimus. Nullus enim censor, nullus corrector est melior sincera antiquitate. Optima autem et perfectissima exemplaria, quae imitemur, esse debent. Utile quoque erit sumpto spatio ad cogitandum paratius et accuratius, vel historias, vel fabulas, vel qualescumque rerum descriptiones, locos item communes philosophiae moralis in utramque partem Latina oratione explicare, quod et Aristoteles [C 2] fecisse dicitur, non ad philosophorum morem leviter disserendo, sed ad copiam

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Ćwiczenie stylu i języka

„Ponadto ci, którzy przystępują do studiów, powinni – jak powiada Cyceron – wykonywać pewne ćwiczenia. Mogą się oni nauczyć gruntownie rzeczy, które trzeba będzie wykonywać w życiu publicznym i przygotować się do nich, podobnie jak w wojsku, ćwicząc jakby na niby”. Różne zaś sposoby ćwiczenia podaje Cyceron. „Najważniejszą sprawą jest jednak to, powiada on (czego, jeśli mam powiedzieć prawdę, wcale nie czynimy, gdyż jest to bardzo uciążliwa rzecz, od której najczęściej uciekamy), aby jak najwięcej pisać. Pióro jest nauczycielem oraz twórcą najlepszego i najdoskonalszego sposobu przemawiania. Jeśli bowiem dobrze przemyślana rozprawa przewyższa bez wątpienia nieprzewidzianą i przypadkową mowę, to tę pierwszą przewyższy z pewnością wytrwałe i pilne pisanie. Wszelkie zaś „miejsca” sztuki, czy też czyjejs pomysłowości i rozsądku, jeśli tylko pozostają w obrębie tej rzeczy, o której piszemy, ukazują się nam i zjawiają już wcześniej, gdy ich szukamy oraz przyglądamy się im okiem umysłu. [C v.] Wszystkie zaś myśli i słowa, jakiegokolwiek są rodzaju, a w szczególności te znakomite, muszą podążać za ostrzem pióra. Samo gromadzenie i układanie słów doskonali się wówczas w pisaniu, nie w poetyckim, ale w jakimś retorycznym porządku i sposobie”. Chociaż istnieje wiele sposobów ćwiczenia stylu, to Cyceron powiada, że stosował przede wszystkim ten, by to, co czyta się po grecku, oddawać w najlepszych i najczęściej używanych słowach języka łacińskiego. Czym zaś dla niego, uczącego się greki, były słowa łacińskie, tym dla nas będą słowa rodzime i ojczyste, które podobnie wyrazimy za pomocą najlepszych i najczęściej używanych słów, co zostanie najlepiej zrealizowane wówczas, gdy fragmenty przełożone z najlepszych autorów ponownie przetłumaczymy na łacinę z największą, jak tylko możemy, dokładnością, i porównamy nasze tłumaczenie z autorami starożytnymi, aby zobaczyć to, co zostało pominięte, co dodane, a co nie pozostało na swoim miejscu, lecz zostało zamienione. Nie ma bowiem żadnego lepszego krytyka ani nauczyciela od wiarygodnego pisarza starożytnego. Przykłady

rhetorum in utramque partem, ut uberius dici possit. Sunt et alia genera exercitationis maturiora, sed nunc ea explicamus tantum, quae primae aetati sunt accommodata. Debet autem maxima diligentia et studio omnis exercitatio suscipi, cum „perverse dicere homines perverse dicendo facillime consequantur”. „Exercenda porro demum memoria est ediscendis ad verbum quam plurimis et nostris scriptis et alienis”.

CAPUT SEPTIMUM

Litterarum studioso temporis oeconomia, quae?

Cum autem omnes actiones humanae tempore dimetiantur, cuius parva quaedam copia generi mortalium munere Divum data est, vitae enim nostrae exigua quaedam mensura conspicitur eiusque maiorem partem homini, morbi, calamitates, puerilis aetas senectusque ipsa auferunt, ubi autem effluxerit, nullis neque precibus, neque opibus, neque viribus recuperari solet. Res quaedam omnino preciosissima et maxima et cuius apud demens genus mortalium minima iactura putatur. Quot enim horas, dii immortales, quot menses, annos denique nobis frustra elabi patimur! At vero si omnia simul iungantur momenta tempus, [C 2 v.] quod frustra effluxit, revocari poterit, nec illud cernimus, tempus dum perdimus, nos ipsos partibus quibusdam perdere. Qui enim vitam quae illi ad vivendum resque magnas gerendas data est, perdit, seipsum perdere putandus est. Parci igitur dispensatores tempus esse debemus ad eiusque rationem studia omnia nostra revocare. Cum igitur a Deo immortalis principia sapientiae repetamus, merito prima hora a somno aut aliquid amplius cultui divino danda erit,

zaś, które naśladowujemy, powinny być najlepsze i najdoskonalsze. Pożyteczne będzie także, po dłuższym, głębszym i staranniejszym namyśle, przedstawianie w języku łacińskim historii, opowieści mitycznych, opisów jakichś rzeczy, a także miejsc wspólnych filozofii moralnej, z argumentacją za i przeciw. Powiada się, że czynił tak nawet Arystoteles, [C 2] nie dla powierzchownego rozprawiania zwyczajem filozofów, ale dla bogactwa stylu mówców, aby można się było obficie wysłowić, argumentując za i przeciw. Są także inne dojrzsze rodzaje ćwiczeń, lecz teraz omawiamy tylko ten, który jest najodpowiedniejszy dla wieku młodzieńczego. Każde zaś ćwiczenie trzeba podejmować z największą starannością i pilnością, gdyż „ludzie mogą bez trudu naśladować przewrotną mowę, mówiąc przewrotnie”. „Natomiast pamięć trzeba ćwiczyć, przede wszystkim ucząc się słowo w słowo wielu pism naszych i obcych”.

ROZDZIAŁ SIÓDMY

Jakie [winno być] rozporządzanie czasem dla uczącego się czytać i pisać?

Skoro zaś wszystkie ludzkie działania odmierzone są przez czas, którego pewien mały zapas został dany rodzajowi ludzkiemu z Boga daru, gdyż ograniczona długość naszego życia rzuca się w oczy, a jej większą część zabierają człowiekowi choroby, nieszczęścia oraz sam wiek młodzieńczy i starczy, to gdy przeminie, zazwyczaj żadnymi prośbami, bogactwami ani siłami nie można go odzyskać. Jest to pod każdym względem rzecz najcenniejsza i największa, której stratę pośród bezrozumnego rodzaju ludzkiego uważa się za bardzo niewielką. Iluż bowiem godzinom, bogowie nieśmiertelni, iluż miesiącom, a wreszcie latom, pozwalamy upłynąć daremnie! Nawet gdyby wszystkie momenty zostały połączone razem, a czas, [C 2 v.] który daremnie przeminął, mógłby być odzyskany, nie rozpoznamy go. Gdy tracimy czas, tracimy po części nas samych. Kto bowiem marnuje życie, które zostało mu dane do przeżycia i dokonania wielkich rzeczy, o tym należy sądzić, że marnuje samego siebie. Powinniśmy więc być oszczędnymi rządcami czasu, a nasze wszystkie studia odnosić do jego rachuby. Skoro więc od nieśmiertelnego Boga

neque enim dignus est ut luce hac fruatur, qui Auctorem et Dominum lucis non adoravit et hac ratione reliqui actus diei prosperius succedent, si ab eo, in cuius manu omnis prosperitas et successus est collocatus, principium sument. Consequentibus duae vel plures horae lectioni, auditioni et scriptioni dabuntur. Quod reliquum temporis ante cibum est necessariis curis ac corporis exercitatio, dari poterunt. Post sumptum demum cibum, tribus ad summum horis ad studia fiat reditus, quibus duas minimum, plurimum quattuor impendemus, reliquum temporis negotiis domesticis valetudinique reficiendae dabitur. A cena quamvis minus idoneum tempus studiis tractandis putetur, tamen aliquid expeditum atque iucundum legi poterit, quod dulcem induceret somnum et quietem, [C 3] commodissime tamen ea vesperi aliquoties leguntur, quae matutino tempore memoriae commendari debent. Ut autem matutinae horae gravioribus studiis debentur, ita postmeridiana iucundiora et faciliora studia sibi assumunt. Illud autem imprimis nobis imperamus oportet, ne ulla dies sit absque linea, ut enim perpetua assiduitas ingenium obruit ac hebetat, ita intermissio certissimus oblivionis et ignorantiae faber est. Cuius rei ipsi apud nos diligentissimi ac strictissimi exactores esse debemus.

CAPUT OCTAVUM

Praeceptor, ut deligendus et diligendus

Et quoniam duce et magistro studiorum discenti opus est, deligendus talis erit, qui praestanti vita ac moribus imprimis fulgeat, cum vitia praeceptorum frequentissime minus cautis discipulis etiam in matura aetate soleant obrepere. Quomodo Macedo Alexander iracundiam, quam puer a praeceptore hauserat, perpetuo magno damno suorum retinuit. Deinde, qui solida et non apparente tantum doctrina et eruditione praeditus sit, quique ea alios doceat praeclare quae ipse

otrzymujemy podstawy mądrości, to pierwsza godzina po śnie albo nawet dłużej powinna zostać poświęcona Boskiej czci. Nie jest bowiem godny, aby korzystać ze światła dnia ten, kto nie czci Stwórcy i Pana światłości. Z tego powodu pozostałe zajęcia dnia będą przebiegać pomyślniej, jeśli wezmą początek od Tego, w którego rękach została złożona wszelka pomyślność i powodzenie. Następne dwie lub więcej godzin będzie poświęcone na czytanie, słuchanie i pisanie. Reszta czasu przed posiłkiem może zostać przeznaczona na konieczne zabiegi i ćwiczenie ciała. Wreszcie po spożyciu pokarmu, po najdalej trzech godzinach, powinno się powrócić do studiów, na które przeznaczymy co najmniej dwie, a najwięcej cztery [godziny], a resztę czasu poświęcimy na załatwienie spraw domowych i dbanie o zdrowie. Chociaż uważa się, że po kolacji [nastaje] właściwy czas na zajmowanie się studiami, to można jednak czytać coś lekkiego i przyjemnego, co sprowadzi miły sen i odpoczynek. [C 3] Wieczorem najkorzystniej jest jednak przeczytać kilkakrotnie to, czego trzeba się będzie nauczyć rano. Jak zaś godziny poranne należy poświęcić trudniejszym studiom, tak popołudniowe przeznacza się na przyjemniejsze i łatwiejsze studia. Trzeba zaś, abyśmy przede wszystkim nakazali sobie to, aby żaden dzień nie był bez kreski. O ile bowiem bezustanne uczenie się stępią i niszczy zdolności, o tyle przerwa jest najpewniejszym sprawcą zapomnienia i niewiedzy. W tej sprawie powinniśmy być sami dla siebie najpilniejszymi i najbardziej surowymi strażnikami.

ROZDZIAŁ ÓSMY

Trzeba wybrać i szanować nauczyciela

A ponieważ uczniowi potrzeba w studiach przewodnika i mistrza, trzeba będzie wybrać przede wszystkim takiego, który jaśniej znakomitym życiem i obyczajami, ponieważ wady nauczycieli udzielają się zwykle mniej ostrożnym uczniom nawet w wieku dojrzałym. W ten sposób Aleksander Macedoński, który jako chłopiec przejął od nauczyciela skłonność do gniewu, zatrzymał ją na stałe z wielką szkodą dla swoich [poddanych]. Po drugie, takiego, który

possit praestare. Infeliciter enim ille docet, qui aut discendo docet, aut suae artis quam tradit exemplar non potest exhibere, cum haud facile sit hoc [C 3 v.] in alio efficere, quod in teipso praestare non possis. Cum vero quispiam talem delegerit, tum apprime enitendum est, ut cum talem qualis est, hoc autem est optimum et doctissimum ac studiorum suorum amantissimum, nacti fuerimus, nam et aegri prima salus est bene de medico persuasum esse et facile sub eo magistro proficimus, quem optimum et doctissimum esse putamus. Cum autem de illo sentiemus, danda erit opera, ut omnia eius iussa et dicta prompte et libenter exequamur ac tamquam decreta et leges studiorum nostrorum esse putemus. Stultum enim est ducem itineris quaerere ac cum magno labore quaesitum inveneris, fideliter iter monstranti non parere. Sic enim et illum ad utilia praecipienda alacriorem et nos ipsos ad monitoris frena recipienda faciliores efficiemus. Colendus autem erit et honorandus patris loco, ut enim quempiam magis honoramus, eo promptius illius iussis ac monitis paremus. Nam et parentibus et magistratui ideo obtemperamus, quia primum honorem et cultum nos illi debere putamus. Nec est aliud quid de honore et reverentia praeceptorum detrudere, quam ne recta iubenti pareas, neve utilitatis tuae causa praecipienti obtemperes viam aperire, nec prius tamen de praeceptorum, [C 4] quam de nostra existimatione detractum erit. Turpe enim est illi nos subiici, quem ne ipsi quidem honore dignum existimemus. Quod si eos quibus res nostras committimus, quam honestissimos esse volumus ac in magna laudis parte id ducimus, quibus nos ipsos committimus, eorum honorem negligemus? Magnam autem commendationem ea res discere volentibus adfert, non enim personas praeceptorum, sed studia sapientiamque ipsam colere putatur, quod minime facere potest, qui aut ipse eruditus non sit, aut quantum momenti in se sapientia habeat, non animadvertat, ut qui hoc despicit, sapientiam ipsam et eruditionem despiciere videtur atqui ita stultissimus et ignavissimus esse iudicatur. Nihil autem turpius est, quam sapientiae et industriae inimicum et osorem apparere, ad quam omnes natura duce trahimur et impellimur. Sed haec quidem hactenus.

wyróżniałby się solidną, a nie tylko pozorną wiedzą i nauką, aby tego, co sam może przekazać, uczył w sposób jasny. Bezowocnie bowiem naucza ten, kto naucza, ucząc się, albo nie może być wzorem [w zakresie] sztuki, którą wykłada. Nie można bowiem z łatwością osiągnąć tego [C 3 v.] u innych, czego nie możesz sprawić w samym sobie. Gdy zaś ktoś wybierze takiego [nauczyciela], trzeba się wówczas usilnie starać, abyśmy otrzymali dokładnie takiego, to znaczy najlepszego, najbardziej uczonego i najbardziej miłującego swoje studia. Uważamy bowiem, że jak najważniejsza dla wyzdrowienia chorego jest dobra opinia o lekarzu, tak też łatwo czynimy postępy pod kierunkiem tego nauczyciela, którego uważamy za najlepszego i najbardziej uczonego. Gdy zaś będziemy myśleć o nim [w ten sposób], trzeba się będzie przykładać, abyśmy szybko i chętnie wypełniali wszystkie jego polecenia i słowa, jak gdybyśmy myśleli, że są to dekrety i prawa naszych studiów. Głupotą jest bowiem poszukiwanie przewodnika drogi, a gdy z wielkim trudem go odnajdziesz, nie służyć go wiernie, gdy wskazuje drogę. Sprawimy bowiem w ten sposób, że zarówno on będzie gorliwiej uczył o pożytecznych rzeczach, jak i my staniemy się bardziej skłonni do tego, by dać się okiełznać wychowawcy. Trzeba będzie szanować i czcić [go] jak ojca, bo im bardziej kogoś cenimy, tym chętniej jesteśmy posłuszni jego poleceniom i napomnieniom. Jesteśmy bowiem posłuszni rodzicom i nauczycielom dlatego, że uważamy, iż przede wszystkim im winniśmy nasz szacunek i cześć. Nie byłoby to niczym innym niż uwłaczaniem czci i szacunkowi dla nauczycieli, gdybyś nie był posłuszny komuś, kto nakazuje słuszne rzeczy, ani nie pozwoliłbyś działać komuś, kto cię naucza dla twojego pożytku. Będzie to jednak szkodzić raczej naszej opinii niż nauczycieli. [C 4] Haniebne jest bowiem nasze podporządkowanie się komuś, o kim sami nie uważamy, że zasługuje na szacunek. Jeśli bowiem chcemy, aby ci, którym powierzamy nasze mienie, byli jak najszlachetniejsi i uważamy to za większą część sławy, to czy możemy nie dbać o godność tych, którym powierzamy samych siebie? Zaleca się bardzo tę rzecz chcącym się uczyć, ponieważ uważa się, że czczą oni nie osoby nauczycieli, ale naukę i samą mądrość, czego wcale nie może czynić ten, kto albo

sam nie jest wykształcony, albo nie zważa na to, jak istotna powinna być dla niego mądrość. Kto tym gardzi, gardzi, jak się wydaje, samą mądrością i wykształceniem, a tym samym uznany zostanie za najgłępszego i najbardziej opieszalego. Nic nie jest bardziej haniebne niż okazanie się nieprzyjacielem oraz wrogiem mądrości i pilności, ku którym wszyscy jesteśmy przyciągani i popychani naturalną skłonnością. Lecz o tym z pewnością wystarczy.

Objaśnienia

[1] *Iacobus Ianidlovius* – Jakub Janidło (ok. 1570–31 XII 1619), kanonik sądecki, był synem Macieja, mieszczanina z Bodzentyna, studiował w Krakowie (magisterium w 1594 r.) i Rzymie, gdzie uzyskał doktorat obojga praw. Po powrocie do kraju objął katedrę prawa w Akademii Krakowskiej. Opracował podręcznik procesu kanonicznego, który po raz pierwszy ukazał się w 1606 r. pod tytułem *Processus iudiciarius ad praxim fori spiritualis regni Poloniae conscriptus* (później wielokrotnie go wznawiano). Należał do licznego grona stanowczych przeciwników założenia w Krakowie kolegium jezuickiego. Jako pierwszy sprawował urząd prowizora Gimnazjum (Kolegium Nowodworskiego), powołanego do istnienia w 1586 r. przez władze Akademii. W l. 1614–1615 i 1618–1619 pełnił obowiązki rektora krakowskiej uczelni. Szymon Starowolski nazywa Janidłę mężem „wielce zasłużonym dla studiów humanistycznych”, cf. idem, *Laudatio Almae Academiae Cracoviensis*, Kraków 1639, s. 20: „Iacobus Ianidlovius ubique libenter auditus, semper laudatus, auditorum illustrium multitudine celebris atque de humanitatis studiis optime meritus”.

[2] *Nicolao Wolski de Podhajcze* – Mikołaj Wolski z Podhajec, h. Półkozic (ok. 1553–9 III 1630), marszałek nadworny koronny (1600–1616), marszałek wielki koronny (1616–1630), starosta wołpeński, krzepicki (w l. 1566–1630), dubieński, olsztyński i rabsztyński, poseł i dyplomata w służbie Zygmunta III Wazy (posłował m. in. do papieża Klemensa VIII oraz cesarza Macieja Habsburga). Był synem Stanisława Wolskiego, kasztelana sandomierskiego oraz marszałka nadwornego koronnego, i Barbary z Tarnowskich. Wychowywał się na dworze cesarza Maksymiliana II Habsburga, a następnie jego syna Rudolfa II. Od 1566 r. pobierał u Sokołowskiego prywatne lekcje w zakresie języka łacińskiego, retoryki, literatury i nauk przyrodniczych. Nie wpisał się w poczet studentów Akademii Krakowskiej. W 1570 r. rozpoczął długą podróż edukacyjną, podczas której odwiedził Niemcy, Holandię, Francję, Włochy, Hiszpanię i Anglię. Po powrocie do kraju Henryk Walezy powierzył Wolskiemu urząd miecznika wielkiego koronnego (1574–1599). Związany ze stronnictwem popierającym elekcję księcia Maksymiliana Habsburga na króla Polski, nie uznał wyboru Stefana Batorego na nowego władcę Rzeczypospolitej. W 1576 r. udał się na emigrację polityczną (przez ten czas przebywał w Wiedniu, a następnie w Pradze). Do Krakowa powrócił dopiero po objęciu tronu

przez Zygmunta III Wazę. W 1603 r. sprowadził do Polski zakon kamedułów, którym ufundował kościół Wniebowzięcia NMP i klasztor na krakowskich Bielanach, gdzie został pochowany. Był wielkim miłośnikiem sztuki i literatury (swoje utwory poetyckie polecił przed śmiercią spalić). Cf. fraszkę (III. 77.) J. Kochanowskiego *Do Mikołaja Wolskiego* (propemptikon dla wyruszającego w drogę Wolskiego, osnuty wokół enumeracji przygód syna Laertesa) oraz wiersz dedykacyjny dla Wolskiego otwierający cykl *Sielanek* Sz. Szymonowica z 1614 r. (w. 26–36): „A mnie co za rozsądek czeka, żem się pióry | Małymi kuścił o wierzch niedostępnej góry? | Ten, co Ikara? [...] Owa i mnie skrzydłem swym wzniesie piękna sława, | Która i tobie niechaj wdzięczność swą oddawa | Za twe ozdobne cnoty. Ja będę w pamięci, | Pókim żyw, chował twe nieodmienne chęci”. Cf. literacki portret marszałka, nakreślony ręką Sebastiana Petrycego z Pilzna (*Przydatki do „Ekonomiki” i „Polityki” Arystoteles*, [w:] idem, *Pisma wybrane*, wyd. W. Wąsik, t. II, Warszawa 1956, s. 494): „Wolski, marszałek krzepicki, zamek i Rabsztyn, choć nie swoje zamki, wielmożnem budowaniem, które inni starostowie gnoją, na nowo wystawił, odnowił, ciosami, obrazami, słupami ozdobił; robienie szklenic weneckich i kryształowych, mosiądzu z miedzi czynienia sztukę, z cudzych krajów do Polski przywiózł. Lubił nauki i rękodzieła, muzykę i sam znał dobrze i w niej biegłych sprowadzał. Lecz w chemiczne doświadczenia nadto się zapuszczał, królowi w nich pomagał tak, iż często zamykali się w osobnej gorzelnii, aby bez świadka wolniej mogli się oddać chemicznym warzeniom, pędzeniom, topieniom i podobnym robotom, w których część znaczną majątku swego przetopił. Rzecz można jednak o nim, iż wzory lepszych budowli, ogrodów, zwierzynców, jemu w tym wieku kraj był winien, czego pamiętki w Rabsztynie i Krzepicach długo trwały. I ten był pożytek tyłu jego do obcych krajów podróży, dla których nieustannym podróżnikiem, *perpetuus viator*, był zwany”. Cf. T. Bieńkowski, *Stanisława Sokołowskiego traktat o kształceniu młodzieży szlacheckiej*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 39 (2000), s. 4–5.

[3] *nepoti tuo* – Kazimierz Stanisław Wolski, syn Mikołaja Wolskiego (1584–1621), kasztelana witebskiego, i Barbary z Wojnów, został wpisany przez Jakuba Janidłę w poczet studentów Akademii Krakowskiej 13 VII 1619 r. Cf. *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, wyd. G. Zathey, t. IV, 1950, s. 66: „Casimirus, Nicolai Wolski filius, castellani Witepscensis”. Preceptorem Kazimierza Wolskiego był prawdopodobnie Stanisław Serafin Jagodyński, późniejszy poeta (*Dworzanki* z 1621, *Maszkarę mięsupustne* z ok. 1622, dedykowane K. Wolskiemu, i *Pieśni kościelne* z 1638) i tłumacz (*Wybawienie Ruggiera z wyspy Alcyny*, Kraków 1628).

[4] *die translationis S[ancti] Stanislai* – uroczystość przeniesienia relikwii św. Stanisława (*translatio sancti Stanislai*) przypada na dzień 27 września. Święto zostało ustanowione na pamiętkę przeniesienia relikwii krakowskiego biskupa z kościoła św. Michała na Skalce, gdzie zginął 11 IV 1079 r. i został pochowany, do katedry św. Wacława na Wawelu, które miało miejsce 27 IX 1088 r. 8 maja obchodzi się w polskim Kościele święto upamiętniające uroczystość podniesienia (*elevatio*) relikwii biskupa ze Szczepanowa (8 V 1254), ogłoszonego świętym przez papieża Innocentego IV w kościele św. Franciszka w Asyżu (8 IX 1253).

[5] *fratrique tuo... sequendam trades* – młodszym bratem Mikołaja Wolskiego był Jan. Po śmierci ojca chłopców, Stanisława Wolskiego (1523–25 IX 1566), opiekę nad Mikołajem i jego rodzeństwem (Janem i dwiema siostrami, Zofią i Katarzyną) sprawowała matka, Barbara z Tarnowskich (1537–1580).

[6] *de studio recte instituendo* – traktaty, w których zazwyczaj szkicowo przedstawiano program i przebieg studiów (*ratio studiorum*), cieszyły się dużym zainteresowaniem humanistów. Posiadały one wyraźnie określony wzorzec dyspozycyjny, który był wykorzystywany przez ich autorów z niewielkimi modyfikacjami. W początkowej części tego typu wczesnonowożytnych utworów dydaktycznych pojawiała się przeważnie apologia studiów określanych jako humanistyczne (*studia humanitatis, humaniora*), a następnie omówienie poszczególnych dyscyplin tworzących podstawę wykształcenia (gramatyka, retoryka, dialektyka) oraz prezentacja zalecanego spisu lektur (kanonu), uwzględniająca autorów tworzących w języku greckim i łacińskim. Oto krótki wykaz traktatów opisujących zalecany program studiów z I poł. XVI w.: Erazm z Rotterdamu, *De ratione studii ac legendi interpretandique auctores, libellus aureus* (Paryż 1511, Kraków 1519), Peter Schade (*Petrus Mosellanus*), *Paedologia in puerorum usum conscripta* (Lipsk 1518, Kraków 1521, 1527), Krzysztof Hegendorfer (*Christophorus Hegendorffius*, 1500–1540), *De recta studendi et vivendi ratione ad bonarum litterarum virtutumque studiosos in Gymnasio Posnanensi adhortatio* (Kraków 1530), Guillaume Budé, *De philologia* oraz *De studio litterarum recte et commode instituendo* (Bazylea 1532), Szymon Marycjusz z Pilzna, *De scholis, seu academiis libri duo* (Kraków 1551).

[7] *studia bonarum litterarum* – termin ‘bonae litterae’, wywodzący się w prostej linii od pojęcia ‘bonae artes’, odnosi się zazwyczaj do literatury grecko-łacińskiej, będącej podstawą dla modelu kształcenia zwanego *studia humanitatis*. Określenie ‘bonae’ akcentuje w tym przypadku jednocześnie równorzędność wartości etycznej (‘bonae’ w sensie dobre, a więc wskazujące właściwe z punktu widzenia etyki, zwanej przez humanistów filozofią moralną, wzorce postępowania) i estetycznej (‘bonae’ w znaczeniu piękne, doskonałe pod względem realizacji reguł sztuki poetyki i retoryki) tej literatury. Pojęciem ‘bonae litterae’ posługiwał się często Erazm z Rotterdamu, dla którego wyznaczało ono swoistą ideę regulatywną dla własnej twórczości (cf. M. Cytowska, *Erazmianizm w literaturze polskiej XVI–XVII wieku*, [w:] *Studia porównawcze o literaturze staropolskiej* pod red. T. Michałowskiej i J. Ślaskiego, Wrocław 1980, s. 9–11), jak również wiązało się z „realizacją konkretności wiedzy etycznej” (cf. J. Domański, *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*, Wrocław 1973, s. 124). Cf. także A. Marino, *The Biography of „The Idea of Literature”: From Antiquity to the Baroque*, New York 1996, s. 88–90.

[8] *ab love principium... Iovis omnia plena* – Verg. *Ecl.* III. 60: „Ab love principium Musae, Iovis omnia plena”, cf. Wergiliusz *Bukoliki* | P. Vergili Maronis *Bucolicon liber*, tłum. K. Koźmian, wstępem i przyp. opatrzył J. Wójcicki, Warszawa 1998. W tłum. Koźmiana wers ten wygląda następująco: „Jowisz wszystko napelnia, niech bierze hold pierwszy”. Cf. początek poematu Aratosa Φαινόμενα: Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτε ἄνδρες ἔωμεν | ἄρρητον (w. 1–2), łac. przekład Cyclerona:

„Ab love Musarum primordia surgere par est” i pol. J. Kochanowskiego: „Od Boga poczynajmy, Bóg początkiem wszemu, | a początku zaś nie masz ani końca Jemu”.

[9] *Palladem sapientiae deam* – Atena (Αθήνη), znana także jako Παλλάς Αθηνά (dosł. Panna Atena), była według Hezjoda (cf. *Theog.* 929–930) córką Metydy (Μητις, a więc Mądrości lub Roztropności), zrodzoną bez udziału mężczyzny. Zgodnie z bardziej rozpowszechnioną wersją mitu dotyczącego narodzin Ateny jej ojcem był Zeus. Przestraszony przepowiednią o narodzinach córki, która pozbawi go władzy, połknął brzemienną Metydę. Gdy po pewnym czasie rozboleła go głowa, wezwał Hefajstosa (lub Hermesa) i polecił rozłupać sobie czaszkę. Wówczas z głowy władcy Olimpu wyskoczyła w pełnej zbroi Atena.

[10] *Aristoteles ex sententia Simonidis* – Arist. *Meta.* 982 b: πολλαχῆ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην „θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας”, ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τήν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην. („Na różne bowiem sposoby natura ludzka jest niewolnicą, tak że według Simonidesa, „tylko bóg mógłby posiadać ten przywilej”, ale byłoby niewłaściwe, ażeby człowiek nie poszukiwał wiedzy, którą może osiągnąć”, tłum. K. Leśniak).

[11] *et Plato... in Memnone docet* – Plat. *Men.* 99 e–100 a: εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμέν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα παραγινομένη ἄνευ νοῦ οἷς ἂν παραγίγηται. („A jeśliśmy teraz, w tej całej rozmowie pięknie szukali i mówili, to dzielność nie pochodziłaby ani z natury, ani z nauki, tylko z boskiego zrządzenia przysługuje, bez udziału rozumu, tym, którzy ją posiadają”, tłum. W. Witwicki).

[12] *ut inquit Gregorius* – cf. m. in. Greg. Naz. *De rebus suis*, w. 125–132: Καὶ τόσον εὐγενέος ῥίζης χάδεν, ὥστε καλύψαι | Δένδρεα, καὶ πολλοὺς κορέσαι μελιηδέϊ καρπῷ | Ἀμφοτέρον πόλιός τε νόον, πόλιός τε κάρηνον, | Μείλιχος, ἡδυεπής, Μωσῆς νέος, ἢ τις Ἀαρῶν, | Μεσσηγὺς μερόπων τε καὶ οὐρανόιο Θεοῖο | Ἐστηκῶς, καθαροῖς τε τελέσμασι καὶ θυέεσσι | Ἡμετέροις, οἷά τε θύει νόος ἔνδοθεν ἄγνος, | Θνητοῦς, ἀθάνατον τε Θεὸν μέγαν εἰς ἔν ἀγείρων. („Tantum de pingui radice accepit, ut altas | Obtegeret cedros mellitaque pabula multis, | Pabula, quae saturant animos et aethera tollunt, | Porrigeret, tum mente, senex, tum vertice canus, | Lenis dulciloquus, Moses novus, alter Aaron, | Mortales inter medius Numenque supremum | Perque preces puras et per solemnia sacra | Atque ea, quae peragit sibi mens bene conscia, certo | Foedere amicitiae iungens hominesque Deumque”), PG 37, col. 979–980. Na znaczenie czystości serca (duszy) w składaniu ofiary miłej Bogu wielokrotnie wskazywał św. Grzegorz Wielki, cf. m. in. Greg. Mag. *Hom. in Ezech.* I. 12. 30: „Nullum quippe omnipotenti Deo tale est sacrificium, quale est zelus animarum” (PL 76, col. 932).

[13] *lavit in sanguine Agni* – cf. Ap 7, 14: „To ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i oplukali swe szaty, i we krwi Baranka je wybiłili”.

[14] *casta Spiritus Sancti domicilia* – cf. 1 Kor 3, 16–17: „Czyż nie wiecie, żeście Świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest święta, a wy nią jesteście”.

[15] *Philo doctissimus Iudaeus sapientiae primum lapidem* – Phil. *De vita cont.* IV. 34: ἐγκράτειαν δὲ ὡσπερ τινὰ θεμέλιον προκαταβαλλόμενοι τῆς ψυχῆς τὰς ἄλλας

ἐποικοδομοῦσιν ἀρετάς; „temperantiae tamquam fundamento in anima iacto virtutes caeteras superstruunt”. („Najpierw trzeba osiągnąć umiarkowanie jakby fundament położony w duszy, na którym będą się nadbudowywać inne cnoty”). Fragment ten przytacza również Euzebiusz z Cezarei w dziele *Historia ecclesiastica* (II. 16). Cyt. za: Philonis Iudaei *Opera, quae reperiri potuerunt omnia*, ed. T. Mangey, London 1742, t. II, s. 476.

[16] *turbulentis humoribus caput complet* – zgodnie z teorią humoralną (obejmującą zarówno fizjologię, jak i patologię), opracowaną przez Hipokratesa oraz Galena, ludzkie ciało wypełniają cztery płyny (humory): krew (*sanguis*), śluz (*phlegma*), jasna żółć (*chole*) oraz czarna żółć (*melancholia*). Od relacji między nimi (dominacja jednego z płynów ustrojowych) miały zależeć zdrowie i temperament człowieka (odpowiednio: sangwinik, flegmatyk, choleryk, melancholik).

[17] *tamquam circa Syreneos scopulos retinet* – Syreny (Σειρήνες) w mit. grec. były wyobrażane pod postacią kobiet-ptaków z dużymi skrzydłami. Później zaczęto utożsamiać z nimi nimfy morskie przedstawiane jako kobiety, które zamiast nóg posiadają rybi ogon zakończony rozdwojoną płetwą. Według Homera (*Odys.* XII. 37–49) były córkami Zeusa i zamieszkiwały Wyspę Syren, położoną w pobliżu pld.–zach. wybrzeży Italii (okolice Capri i półwyspu Sorrento). Swym pięknym śpiewem (w. 44: Σειρήνες θέλγουσιν αἰοιδῆ, „słodkopłynny śpiew Syren”) wabiły żeglarzy, a następnie ich zabijały. Aby bezpiecznie przepłynąć obok Wyspy Syren (którą według relacji Homera zamieszkują dwie Syreny), Odyseusz (*Odys.* XII. 153–200) kazał swym towarzyszom zatkać uszy woskiem, a siebie przywiązać do masztu okrętu. Porównanie to trzeba tutaj czytać w kontekście interpretacji tego fragmentu *Odysei*, zaproponowanej przez św. Bazylego w mowie *Do młodzieńców, jak mogą odnieść pożytek z czytania ksiąg pogańskich*, cf. *Part. eccl. pryp.* [99].

[18] *quod de Alexandro, Annibale et Nerone* – o braku cnoty umiarkowania w postępowaniu Aleksandra III Macedońskiego wspomina Valerius Maximus w dziele *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* oraz Seneka w traktacie *De ira* (cf. pryp. [45]). Historycy (Polibiusz i Liwiusz) podkreślają okrucieństwo Hannibala (247–183 r. p.n.e.) w trakcie prowadzenia działań wojennych w Italii (cf. Polib. *Hist.* I. 20: „Punica terrore”; Liv. *Ab urbe cond.* XXI. 4. 9: „Tantas Hannibalis virtutes ingentia vitia aequabat: inhumana crudelitas, perfidia plus quam Punica, nihil veri, nihil sancti, nullum ius iurandum, nulla religio”), zaś Seneka przywołuje w rozprawie *De ira* (II. 5. 4) wypowiedź wodza Kartaginy, który gdy zobaczył po bitwie rów wypełniony krwią ludzką, miał powiedzieć: „O jaki piękny widok!” („o formosum spectaculum!”). Wiele informacji na temat okrucieństwa i braku umiarkowania cesarza Nerona (37–68 r. n.e.) można znaleźć w biografii władcy, zamieszczonej w *Żywotach cesarów (De vita Caesarum)* Swetoniusza (ok. 70–160).

[19] *virtus in modo et mensura omnium voluptatum* – powiązanie umiarkowania (σωφροσύνη, *temperantia*) ze znajomością miary w korzystaniu z przyjemności oraz umiejętnością poskramiania gwałtownych namiętności wskazuje na przywołanie myśli etycznej Platona (*Charmides, Państwo*), Arystotelesa (*Etyka Nikomachejska* 1117 b: οὐν μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονᾶς ἢ σωφροσύνη, „umiarkowanie jest właściwym

środkiem w odniesieniu do przyjemności”) i stoików (Seneka definiuje łagodność (*clementia*) jako „temperantia animi in potestate ulciscendi vel lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis”, *De clem.* II. 3. 1). Podobnie definiuje umiarkowanie Filon z Aleksandrii, cf. *Leg. alleg.* II. 20. 79: ὁ σωφροσύνης λόγος ἡδονῆ γὰρ ἕναντιὸν σωφροσύνη, ποικίλῳ πάθει ποικίλη ἀρετὴ καὶ ἀμυνομένη πολεμίων ἡδονῆν.; „Voluptati enim contraria temperantia, affectui vario, virtus varia et inimicam voluptatem ulciscens”. Cf. także Cic. *De invent.* II. 164: „Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio” („Umiarkowanie jest stałym i rozważnym panowaniem umysłu nad namiętnością i innymi poruszeniami duszy”) oraz *De finib.* II. 19. 60: „Transfer idem ad modestiam vel temperantiam, quae est moderatio cupiditatum rationi oboediens” („A teraz odnieś te same argumenty do skromności czy umiarkowania, które jest opanowaniem żądz, posłusznym rozumowi”).

[20] *et praecepta quidem philosophorum libris Platonis...* – kanon dzieł filozoficznych tworzą: dialogi Platona (427–347 p.n.e.), wśród których największym zainteresowaniem humanistów cieszyły się: *Państwo* (Πολιτεία), *Timajos* (Τίμαιος), *Uczta* (Συμπόσιον), *Fedon* (Φαῖδων) i *Fajdros* (Φαῖδρος); pisma Ksenofonta (ok. 430–ok. 355 p.n.e.): *Uczta* (Συμπόσιον), *Obrona Sokratesa* (Ἀπολογία), *Wspomnienie o Sokratesie* (Ἀπομνημονεύματα), *O gospodarstwie* (Οἰκονομικός); rozprawy Arystotelesa (384–322 p.n.e.) na czele z *Metafizyką*, *Etyką nikomachejską* (Ἠθικά Νικομάχεια) i *Etyką eudemejską* (Ἠθικά Ευδήμεια), traktaty Cycerona (106–43 p.n.e.) *O rzeczypospolitej* (*De re publica*), *Paradoksy stoików* (*Paradoxa stoicorum*), *Rozmowy Tuskulańskie* (*Tusculanae disputationes*), *O prawach* (*De legibus*), *O obowiązkach* (*De officiis*), *Leliusz*, czyli *o przyjaźni* (*Laelius, sive de amicitia*); dzieła Seneki z młodszym lub Filozofem (4–65 n.e.): *O łagodności* (*De clementia*), *O gniewie* (*De ira*), *O życiu szczęśliwym* (*De vita beata*), *Rozmowy* (*Dialogi*), *Listy moralne* (*Epistularum moralium libri XX*); zbiór pism Plutarcha z Cheroni (Πλούταρχος ὁ Χαίρωνεύς, ok. 50–ok. 125) znany jako *Moralia* oraz podręcznik Epikteta z Hierapolis (ok. 50–130) *Encheiridion*, spisany przez jego ucznia, Flawiusza Arriana.

[21] *Herodotus, Tucydides... Salustius, Livius* – wykaz dzieł historycznych otwierają *Dzieje* (Ἱστορία) Herodota z Halikarnasu (Ἡρόδοτος ὁ Ἁλικαρνασσεύς, ok. 484–ok. 426 p.n.e.) i *Wojna peloponeska* Tukidydesa z Aten (Θουκυδίδης ὁ Ἀθηναῖος, ok. 460–ok. 399 p.n.e.). Następnie wlicza się tutaj: *Anabazę* (Κύρου Ἀνάβασις, *Wyprawę Cyrusa*) i *Historię grecką* (Ἑλληνικά) Ksenofonta, *Dzieje* (*Historiae*) Polibiusza z Magalopolis (ok. 200–118 p.n.e.), *Żywyty równoległe* (Βίοι παράλληλοι) Plutarcha, *Starożytność rzymską* (Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία) Dionizjusza z Halikarnasu (Διονύσιος ὁ Ἁλικαρνασσεύς, ok. 60–ok. 5 p.n.e.), pamiętniki Cezara (cf. przyp. [30]), *O sprzyśnięciu Katyliny* (*De coniuratione Catilinae*), *Wojnę z Jugurtą* (*Bellum Iugurthinum*) oraz *Dzieje* (*Historiae*) Salustiusza (*Gaius Sallustius Crispus*, 86–34 p.n.e.), a także *Dzieje Rzymu od założenia miasta* (*Ab urbe condita*) Liwiusza (*Titus Livius*, 59 p.n.e.–17 n.e.).

[22] *Hesiodus, Homerus... Plautus, Seneca* – kanon dzieł poetyckich obejmuje utwory liryczne: epinikia Pindara (ok. 518–438 p.n.e.), pieśni, epody, listy i satyry Horacego (*Quintus Horatius Flaccus*, 65–8 p.n.e.), epickie: *Teogonię* oraz *Prace i dni*

Hezjoda z Beocji, *Iliadę* i *Odyseję* Homera (VIII w. p.n.e.), *Eneidę* (Aeneis) Wergiliusza (Publius Vergilius Maro, 70–19 p.n.e.) oraz tragedie: *Król Edyp*, *Antyгона*, *Filoktet* Sofoklesa (ok. 496–406 p.n.e.), *Medea*, *Alkestis*, *Blagalnice*, *Trojanki*, *Hippolytos* uwieńczony Eurypidesa (ok. 480–406 p.n.e.), *Medea*, *Trojanki*, *Fenicjanki*, *Fedra*, *Edyp*, *Agamemnon*, *Oktawia* Seneki Młodszego i komedie: *Chmury*, *Rycerze*, *Osy*, *Żaby*, *Ptaki*, *Sejm kobiet* Arystofanesa (ok. 446–385 p.n.e.), Terencjusza (cf. przyp. [31]) oraz *Komedia ośla* (Asinaria), *Skarb* (Aulularia), *Komedia skrzynkowa* (Cistellaria), *Żołnierz samochwał* (Miles gloriosus) Plauta (Titus Maccius Plautus, ok. 250–ok. 184 p.n.e.).

[23] *quid aliquo loco dicat et quomodo* – tradycyjne działy sztuki retoryki (*partes artis*) są określone za pomocą trzech pytań związanych z powstawaniem mowy: o czym? (*quid?* – inwencja), w jakim porządku? (*quo loco?* – dyspozycja), w jaki sposób? (*quomodo?* – elokucja, opanowanie pamięciowe, wygłoszenie mowy).

[24] *et grammaticam a quocumque grammatico* – kurs gramatyki składał się z nauki poprawnego mówienia (cf. Quin. *Inst. orat.* I. 4. 2: „recte loquendi scientia”) oraz pisania krótkich komentarzy o charakterze interpretacyjnym (*interpretatio* oznacza w tym przypadku parafrazę, rozumianą jako przepisywanie tekstu poetyckiego na tekst prozaiczny) na podstawie fragmentów dzieł poetyckich („poetarum enarratio”).

[25] *dialectica* – sztuka dialektyki, która stanowiła zwieńczenie kształcenia na poziomie *trivium*, obejmowała umiejętność prowadzenia dyskusji (*ars recte sermocinandi*), sztukę rozumowania (*ars cogitandi*), dochodzenia do prawdy poprzez wykazywanie błędów i nieścisłości w wywodzie interlokutora. Dialektyka wyrastała z przekonania, że ustalenie znaczenia pojęć (udzielenie odpowiedzi na pytanie: czym jest x?) może nastąpić jedynie w toku dyskusji, w której dana definicja jest natychmiast weryfikowana przez pozostałych uczestników dysputy. Centralne miejsce w tak pojętej sztuce dialektyki zajmowała logika, która dostarczała dyskutującym podstawowych kategorii i mechanizmów rozumowania (sylogistyka).

[26] *ex nostro Gorscio* – Jakub Górski h. Szeliga (1525–1585), teolog, polemista, wieloletni wykładowca retoryki, filozofii i prawa kanonicznego w Akademii Krakowskiej. W 1542 r. rozpoczął studia w krakowskiej uczelni, pod koniec których zaprzyjaźnił się z Janem Kochanowskim. W semestrze zimowym 1554/55 zaczął wykładać na Wydziale *Artium* (objasniał mowy i traktaty retoryczne Cycerona). W 1561 r. stał się bohaterem słynnego sporu z Benedyktem Herbestem, który dotyczył definicji periodu retorycznego, sformułowanej w oparciu o analizę pism Arpinaty. W l. 1563–1567 przebywał we Włoszech, gdzie kontynuował studia prawnicze. Po powrocie do kraju otrzymał w Akademii stanowisko wykładowcy *novorum iurium* (w l. 1574–1582 osiem razy sprawował urząd jej rektora). Zaangażował się także w polemikę z innowiercami. W 1571 r. otrzymał kanonię płocką, w 1577 r. został archidiakonem gnieźnieńskim, a w 1582 r. członkiem krakowskiej kapituły katedralnej. Pozostawił wiele dzieł, z których część pełniła funkcję podręczników w Akademii Krakowskiej, traktaty retoryczne: *De periodis atque numeris oratoriis* (Kraków 1558), *De generibus dicendi* (Kraków 1559), *De figuris tum grammaticis cum rhetoricis libri quinque* (Kraków 1560), *Periodica disputatio* (Kraków 1562), pisma

okolnicznościowe: *Orationes gratulatoriae apud Serenissimum Regem Poloniae, Stephanum Batorem, diversis temporibus habitae, quattuor* (Kraków 1582) oraz polemiczne: *Index errorum [...] et innumeris blasphemis et impietatibus Thalmudici operis collectus* (Kraków 1569), *Praelectiones Plocenses* (ks. I. Kolonia 1572, ks. II. Kolonia 1580), cf. Sim. Naenia *fun.*, przyp. do w. 219–224). Wśród licznych rozpraw Górskiego szczególnie miejsce zajmuje podręcznik dialektyki, *Commentariorum artis dialecticae libri decem* (Lipsk 1563), który od 1565 r. stanowił przedmiot wykładów na Wydziale Artium. Profesor Akademii Krakowskiej przedstawił w nim systematyczne ujęcie sztuki dialektyki, rozumianej jako „ars, de re quavis proposita, probabiliter et in utramque partem, disserendi” („sztuka rozprawiania o przedłożonej rzeczy za i przeciw w sposób wiarygodny”), opierając się na tekstach Arystotelesa i Cyncerona („duces disserendi optimi”) oraz rozprawach m. in. Rudolfa Agricoli, Joachima Périona, Jana Sturma, Pierre’a de la Ramée i Filipa Melanchtona. Cf. J. Górski, *De generibus dicendi. O rodzajach wymowy*, wyd. i przeł. R. Sawa, red. naukowa A. Axer, Warszawa 2010.

[27] *perfectissime ex Aristotelis Organo* – Arystoteles i jego uczniowie (zwani perypatetykami, zwłaszcza Aleksander z Afrodyzji) posługiwali się terminem ὄργανον (czyli ‘narzędzie’, ‘pomoc’) dla oznaczenia grupy dzieł związanych z wyjaśnieniem podstawowych pojęć logicznych i sposobów tworzenia sylogizmów, które miały się stać funkcjonalnym narzędziem poznania filozoficznego. Są to: *Kategorie* (Κατηγορίαι), *O interpretacji* (Περὶ Ἑρμηνείας), *Analityki pierwsze*, *Analityki wtóre*, *Topiki*, *O odpieraniu sofizmatów*. Cf. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. I (*Kategorie*, *Hermeneutyka*, *Analityki pierwsze*, *Analityki wtóre*, *Topiki*, *O dowodach sofistycznych*), przeł., wstęp i komentarze K. Leśniak, Warszawa 1990.

[28] *Demostenes, Isocrates, Cicero* – na katalog dzieł mówców składają się mowy (na czele z *Filipikami*, *Mową o pokoju* i *Mową o wiercu*) Demostenesa (384–322 p.n.e.), mowy Izokratesa (436–338 p.n.e.) i Cyncerona (m. in. *In Catilinam*, *In Verrem*, *Pro Milone*, *Pro Murena*, *Pro Archia*, *Pro Sulla*).

[29] *lectio epistolarum Ciceronis* – Cynceron pozostawił po sobie następujące zbiory listów, które przyjęły tytuł od nazwisk ich adresatów: *ad Atticum* (*Titus Pomponius Atticus*, 109–32 p.n.e., przyjaciel i wydawca pism Arpinaty), *ad Familiares* (do bliskich przyjaciół), *ad Quintum fratrem* (*Quintus Tullius Cicero*, 102–43 p.n.e., młodszy brat Cyncerona), *ad Brutum* (*Marcus Iunius Brutus*, 85–24 p.n.e., przyjaciel Arpinaty i wybitny mówca, którego nazwisko dało tytuł dialogowi Cyncerona o najlepszych oratorach). Cf. Cynceron, *Wybór listów*, przeł. G. Pianko, oprac. M. Plezia, BN II 130, Wrocław–Kraków–Warszawa 1962.

[30] *commentariorum Caesaris* – Gajusz Juliusz Cezar (*Gaius Iulius Caesar*, 100–15 III 44 r. p.n.e.) jest autorem dwóch tekstów, których tytuł rozpoczyna się od słowa *commentarius* (komentarz, notatka wyjaśniająca, sprawozdanie, protokół, pamiętnik): *Commentarii rerum gestarum belli Gallici* (lub *De bello Gallico*) w VIII księgach (Cezar jest autorem tylko siedmiu, ósmą dopisał jego zaufany współpracownik i dowódca wojskowy, Aulus Hircjusz) oraz *Commentarii rerum gestarum belli civilis* w III księgach. Pierwszy z wymienionych pamiętników przedstawia przebieg wojen z Gallami w l. 58–51 p.n.e. (legionami rzymskimi dowodził Cezar), drugi

relacjonuje wydarzenia z l. 49–48 p.n.e. (od przekroczenia przez oddziały Cezara rzeki Rubikon do bitwy pod Farsalos z wojskami Pompejusza). Cf. Cezar, *Corpus Caesarianum*, tłum. i oprac. E. Konik, W. Nowosielska, Wrocław 2003; *O wojnie domowej*, przeł., opatrzył przedmową i przypisami, J. Parandowski, Warszawa 1994.

[31] *atque Terentii comici* – do najważniejszych komedii Terencjusza (*Publius Terentius Afer*, ok. 195–ok. 159 p.n.e.) należą: *Andria* (Dziewczyzna z Andros), *Eunuchus* (*Eunuch*), *Heauton timorumenos* (*Sam siebie karzący*), *Adelphoe* (*Bracia*), *Phormio* (*Formion*), *Hecyra* (*Teściowa*). Cf. Terencjusz, *Komedie*, przeł. E. Skwara, t. I, Warszawa 2005, t. II, Warszawa 2006.

[32] *testis est Fabius* – cf. Quin. *Inst. orat.* X. 39: „fuit igitur brevitatis illa tutissima, quae [est] apud Livium in epistula ad filium scripta, legendos Demosthenen atque Ciceronem, tum ita ut quisque esset Demostheni et Ciceroni similimus”. („najpewniejsza była więc ta krótka rada, którą przekazał Liwiusz w liście do syna, by czytać Demostenesa i Cycerona tak długo, aż ktoś stanie się całkowicie podobny do Demostenesa i Cycerona”, *Inst. orat.* XII. 26: „nam et poesis ab Homero et Vergilio tantum fastigium accepit et eloquentia a Demosthene atque Cicerone, denique quicquid est optimum ante non fuerunt” („poezja bowiem osiągnęła dzięki Homerowi i Wergiliuszowi, a wymowa dzięki Demostenesowi i Cyceronowi, taką wielkość, że nie było wcześniej niczego doskonalszego”).

[33] *commentarios Caesaris valde probandos dicit Cicero* – Cic. *Brut.* 75. 262: „Valde quidem, inquam, probandos, nudi enim sunt, recti et venusti, omni ornato orationis tamquam veste detracta”. („Naprawdę godne uznania – podkreśliłem. – Są bowiem jak naga postać: proste, pełne wdzięku, jakby właśnie po zrzuceniu szaty, pozbawione wszelkich ozdobników sztuki oratorskiej”, przeł. M. Nowak, cf. *Cyceron, Brutus, czyli o sławnych mówcach*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła M. Nowak, Warszawa 2008, s. 161).

[34] *et Terentium Cicero... „familiarum suum” nihilominus vocat* – Cic. *Lael.* 24. 89: „Sed nescio quo modo verum est, quod in Andria familiaris meus dicit: „Obsequium amicos, veritas odium parit”. Molesta veritas, siquidem ex ea nascitur odium, quod est venenum amicitiae, sed obsequium multo molestius, quod peccatis, indulgens praecipitem amicum ferri sint; maxima autem culpa in eo, qui et veritatem aspernat et in fraudem obsequio impellitur”. („Nie rozumiem wszelako, dlaczego prawdziwe są słowa mego przyjaciela, które wyrzekł w swojej *Andrii*: „Pobłażanie jedna przyjaciół, a prawda rodzi nienawiść”. Przykra jest prawda, jeśli z niej rodzi się nienawiść, która zatruwa przyjaźń; ale znacznie bardziej przykre jest pobłażanie, które, okazując powolność błędom, pozwala przyjacielowi spaść do przepaści”, przeł. W. Kornatowski), cf. *Cyceron* 1963, s. 110–111.

[35] *suscipienda est... perdiscere ac meditari* – Cic. *De orat.* I. 32. 147: „Et exercitatio quaedam suscipienda vobis est, quamquam vos quidem iam pridem estis in cursu, sed eis, qui ingrediuntur in stadium, quique ea, quae agenda sunt in foro tamquam in acie, possunt etiam nunc exercitatione quasi ludicra praediscere ac meditari”.

[36] *sub acumen styli* – określenie ‘acumen styli’ jest pojęciem, które występuje jednocześnie w dwóch rejestrach semantycznych. Pierwszy wyznacza akt pisania

jako złożony i rozciągnięty w czasie proces utrwalania myśli dzięki słowom zapisanym przy pomocy zaostrzonego pióra (*acumen styli* – ‘ostrze pióra’). Drugi natomiast wiąże się z pojęciem stylu i stanowi skondensowaną znaczeniowo charakterystykę jednej z jego właściwości, a mianowicie połączenia przenikliwości umysłu z precyzją i zręcznością wysłowienia (*acumen styli* – ‘błyskotliwość wypowiedzi’).

[37] *illud tamen... numero ac modo* – Cic. *De orat.* I. 33. 150–151: „Caput autem est, quod, ut vere dicam, minime facimus (est enim magni laboris, quem plerique fugimus), quam plurimum scribere. Stylus optimus et praestantissimus dicendi effector ac magister, neque iniuria, nam si subitam et fortuitam orationem commentatio et cogitatio facile vincit, hanc ipsam profecto adsidua ac diligens scriptura superabit. Omnes enim, sive artis sunt loci sive ingeni cuiusdam ac prudentiae, qui modo insunt in ea re, de qua scribimus, anquirentibus nobis omnique acie ingeni contemplantibus ostendunt se et occurrunt, omnesque sententiae verbaque omnia, quae sunt cuiusque generis maxime illustria, sub acumen stili subeant et succedant necesse est, tum ipsa collocant conformatioque verborum perficitur in scribendo, non poetico, sed quodam oratorio numero et modo”.

[38] *maxime se Cicero secutum docet* – Cic. *De orat.* I. 34. 155: „Postea mihi placuit, eoque sum usus adulescens, ut summorum oratorum Graecas orationes explicarem, quibus lectis hoc adsequerem, ut, cum ea, quae legeram Graece, Latine redderem, non solum optimis verbis uterer et tamen usitatis, sed etiam exprimerem quaedam verba imitando, quae nova nostris essent, dum modo essent idonea”.

[39] *locos item communes philosophiae moralis* – pojęcie miejsca wspólnego (*locus communis*) w odniesieniu do filozofii moralnej oznacza ogólne zagadnienie, które może stanowić przedmiot analizy filozoficznej. Topikę etyczną wyznaczają wobec tego takie pojęcia jak: szczęście, dobro, cnota, mądrość, wolność, przyjaźń, przyjemność, cierpienie, namiętność, uczucie itd.

[40] *quod et Aristoteles fecisse dicitur* – Cic. *De orat.* I. 36. 152: „[...] sed Aristoteles, is, quem ego maxime admiror, posuit quosdam locos, ex quibus omnis argumenti via non modo ad philosophorum disputationem, sed etiam ad hanc orationem, qua in causis utimur, inveniretur”.

[41] *perverse dicere... facillime consequantur* – Cic. *De orat.* I. 33. 150: „vere enim etiam illud dicitur, perverse dicere homines perverse dicendo facillime consequi”.

[42] *exercenda porro... et nostris scriptis et alienis* – Cic. *De orat.* I. 34. 157: „Exercenda est etiam memoria ediscendis ad verbum quam plurimis et nostris scriptis et alienis; atque in ea exercitatione non sane mihi displicet adhibere, si consueris, etiam istam locorum simulacrorumque rationem, quae in arte traditur”.

[43] *si ab eo, in cuius manu... est collocatus* – cf. Greg. Naz. *Orat.* 2 (*Apologeticus*), 1: Ἐπειδὴ καὶ τάξις ἀρίστη παντὸς ἀρχομένου καὶ λόγου καὶ πράγματος, ἐκ Θεοῦ τε ἄρχεσθαι, καὶ εἰς Θεὸν ἀναπαύεσθαι. („Najlepszy porządek jest taki, aby wszelkie nasze słowo i każdy czyn brał początek od Boga, a także w Bogu znajdował swe spełnienie”), PG 35, col. 408.

[44] *ne ulla dies sit absque linea* – Pliniusz Starszy (*Hist. nat.* XXXV. 36. 12) łączy wyrażenie przysłowiowe „nulla dies sine linea” („ani dnia bez kreski”) z Apellesem

(Ἀπελλῆς) z Kos (ok. 370–ok. 300 p.n.e.), uznawanym przez starożytnych za największego malarza Hellady (cf. Schoen, *Odae tres*, II, przyp. do w. 206), który słynął także ze swej pracowitości. Według relacji Pliniusza Apelles spędzał codziennie wiele czasu w pracowni, doskonaląc swój malarski warsztat poprzez ćwiczenia związane z rysunkiem, a więc sztuką prowadzenia kreski („Apelli fuit alioqui perpetua consuetudo numquam tam occupatum diem agendi, ut non lineam ducendo exercebat artem, quod ab eo in proverbium venit”).

[45] *quomodo Macedo Alexandro iracundiam... retinuit* – Valerius Maximus w dziele *Factorum et dictorum memorabilium libri novem* (IX. 3. 1) wspomina o popędliwości (*iracundia*) Aleksandra, który skazał na śmierć swoich najbliższych przyjaciół Lizymacha, Klitusa i Kallistenesa („Alexandrum iracundia sua propemodum caelo deripuit, nam quid obstitit quo minus illuc adsurgeret nisi Lysimachus leoni obiectus et Clitus hasta traiectus et Callisthenes mori iussus, quia tres maximas victorias totidem amicorum iniustus caedibus victo reddidit?”). Tę informację biograficzną powtarza również Seneka w traktacie *De ira*, w którym ukazuje Aleksandra zgodnie z wyobrażeniami stoików jako człowieka ulegającego nieustannie popędowi i zawsze skorego do gniewu (II. 23. 3: „hoc eo magis in Alexandro laudo quia nemo tam obnoxius irae fuit”). Seneka stwierdza ponadto, że Aleksander nie odziedziczył porywczwości po dziadku ani ojcu (III. 23. 2: „non habuit hoc avitum ille vitium, ne paternum quidem”). Jednakowoż nie wyciąga z tego wniosku, że książę Macedonii przejął skłonność do gniewu od swego nauczyciela. Wręcz przeciwnie, fakt nauczania i wychowywania Aleksandra przez Arystotelesa (III. 17. 1: „dabo tibi ex Aristotelis sinu regem Alexandrum”), stanowi dla Seneki dowód, że okrucieństwo zadawane w przyпіływie gniewu było właściwie barbarzyńskim władcom, nie przenikniętym jeszcze nauką i szlachebnymi sztukami („quos nulla eruditio, nullus litterarum cultus inbuerat”). Diogenes Laertios w żywocie Arystotelesa wspomina, że po powrocie Stagiryty do Aten nauczaniem młodego księcia zajął się siostrzeniec Arystotelesa, Kallistenes z Olintu, który nazbyt swobodnie traktował obowiązek nauczyciela i lekcewał upomnienia swego krewnego (krytykę Kalliklenesa zamknął Arystoteles w cytacie z *Iliady*, XVIII. 95: „Krótko mi, dziecko, pożyczysz, gdy tak będziesz mówił”). Zuchwałość królewskiego wychowawcy doprowadziła do jego szybkiego upadku. Oskarżony o udział w spisku Hermolaosa został umieszczony w żelaznej klatce, gdzie cierpiął z powodu robactwa i nieczystości. Obwożono go w ciasnym zamknięciu po całym kraju, a po pewnym czasie rzucono na pożarcie lwu. Seneka przytacza podobną opowieść (*De ira*, III. 17. 4), w której Aleksander kazał okaleczyć i zamknąć w klatce swego przyjaciela, Telesfora z Rodos. Tę krótką narrację wieńczy stwierdzenie, że książę Macedonii był w swym postępowaniu jeszcze mniej podobny do człowieka niż osoba skazana przez niego na cierpienia: „Tamen, cum dissimillimus esset homini, qui illa patiebatur, dissimilior erat, qui faciebat”. Cf. Sen. *De ira* III. 17. 1–4: „Haec barbaris regibus feritas in ira fuit, quos nulla eruditio, nullus litterarum cultus inbuerat. Dabo tibi ex Aristotelis sinu regem Alexandrum, qui Clitum carissimum sibi et una educatum inter epulas transfodit manu quidem sua, parum

adulantem et pigre ex Macedone ac libero in Persicam seruitutem transeuntem. Nam Lysimachum aequae familiarem sibi leoni obiecit. Numquid ergo hic Lysimachus felicitate quadam dentibus leonis elapsus ob hoc, cum ipse regnaret, mitior fuit? Nam Telesphorum Rhodium amicum suum undique decurtatum, cum aures illi nasumque abscidisset, in cavea velut novum aliquod animal et inusitatum diu pavit, cum oris detruncati mutilatique deformitas humanam faciem perdidisset; accedebat fames et squalor et inluvies corporis in stercore suo destituti; callosis super haec genibus manibusque, quas in usum pedum angustiae loci cogebant, lateribus vero adtritu exulceratis non minus foeda, quam terribilis erat forma eius visentibus, factusque poena sua monstrum misericordiam quoque amiserat”.

NAENIA
FUNEBRIS

AD STANISLAUM SOCOLOVIUM,
THEOLOGUM REGIUM,

de morte Iacobi Gorscii,
Theologi et Iureconsulti

Simonis Simonidis Leopoliensis

CRACOVIAE,
Typis Andreae Petricovii. Anno Domini
MDLXXXVI

NENIA
ŻAŁOBNA

DO STANISŁAWA SOKOŁOWSKIEGO,
TEOLOGA KRÓLEWSKIEGO,

po śmierci Jakuba Górskiego,
teologa i prawnika

Szymona Szymonowica ze Lwowa

W KRAKOWIE,
W drukarni Andrzeja Piotrkowczyka. Roku Pańskiego
1586

NAENIA FUNEBRIS [A 2]
 AD STANISLAUM SOCOLOVIUM,
 THEOLOGUM REGIUM,
 de morte Iacobi Gorscii, theologi et iureconsulti

Strophe I

Vellem (nisi nefas foret
 lingua mea profana
 verbum concipere entheum)
 concessam mihi mortis
 illam sepulchrorumque vim 5
 victricem, qua olim caelestum dia virorum
 pectora pollebant
 quaque ipse Dux Sacer, Proles Dei
 excelluit, quando, veteris memor
 hospitii, Bethanes 10
 regem amicum ad aetheris
 rursum oras revocavit,

Antistrophe I

quem terra quartum iam diem
 pridem tenebat, escam
 tabi et pabula vermium. [A 2 v.] 15
 Recta ad te, Socolovi,
 o sidus unicum meum,
 irem, et partito tecum maerore, quem habes nunc
 funere defuncti
 ex Gorscii, manu te ducerem 20
 ad pulverem, qui cassa viri illius
 ossa tegit precibus-
 que ambo ibi atque luctibus
 iunctis, fervidam Olympo

NENIA ŻAŁOBNA [A 2]
DO STANISŁAWA SOKOŁOWSKIEGO,
TEOLOGA KRÓLEWSKIEGO,
po śmierci Jakuba Górskiego, teologa i prawnika

Strofa I

Chciałbym (jeśli wypada,
by mój niegodny język
mówił o Natchnionym Słowie), aby
udzielona mi została owa moc
zwycięzania śmierci i grobów, 5
jaką posiadały niegdyś boskie dusze
niebiańskich mężów i którą
odznaczał się sam Święty Wódz, Syn Boży,
gdy pamiętając o dawnej
gościnie, przywołał 10
z powrotem w podniebne krainy
drogiego króla Betanii,

Antystrofa I

którego niegdyś ziemia trzymała
już czwarty dzień jako pastwę
zgnilizny i pokarm robaków. [A 2 v.] 15
Poszedłbym prosto do ciebie, Sokołowski,
o moja jedyna gwiazdo,
i dzieląc z tobą smutek, który odczuwasz teraz
z powodu utraty zmarłego Górskiego,
zaprowadziłbym cię za rękę 20
do prochu, który pokrywa martwe
kości tego męża, a tam obaj,
modlitwami i złączonymi
żalami, z gwałtowną siłą

Epodos I

vim moliremur,	25
caelitum si forte Pater misertus,	
illam grandem animam, illud igneum oris	
fulmen, redderet, et tibi	
remitteret laborum	
socium participemque	30
dulcem cor lacerantum	
curarum, Oceano quae velut in	
magno, perhorrescentibus	
Aquilonibus, irritati	
fluctus, animos pulsant	35
nec faciunt pausam assiliendo.	

Strophe II

Sic, scilicet mortalium	
divinitus parata	
sorte, ut cuique molestias [A 3]	
sit sentire necesse,	40
plusne his, vel illis, parte vel	
cunctis ex aequa, haud cuiquam percurrere promptum,	
id merito forsan	
pronuntiarim, longe maximam	
molem, maligni ponderis, inditam	45
talibus his animis,	
qualis aut tu es, aut tui	
quisquis se similem vult.	

Antistrophe II

Qui ex edita turri velut,	
mortalium has inertes	50
vitas et studia aspera	
acri introsipientes	
visu, nec expertes quoque	
ipsi damnorum, Hebraei vocem sapientis	

Epoda I

- poruszylibyśmy niebiosą. 25
Być może Ojciec Niebieski, ulitowawszy się,
zwróciłby tę wielką duszę, ten ognisty piorun
słowa i oddałby ci towarzysza
trudów i drogiego
współuczestnika trosk 30
rozdzierających serce,
które niczym fale
wzniesione na wielkim Oceanie
przez przerażające Akwilony
wstrząsają umysłami, a atakując, 35
nie czynią przerwy.

Strofa II

- Taki mianowicie los został
zgotowany śmiertelnikom
z Bożego wyroku, aby każdy [A 3]
musiał znosić cierpienia. 40
Nie każdemu łatwo zrozumieć,
czy więcej ci, czy tamci, czy wszyscy po równo,
ale być może słusznie powiem,
że zbyt wielkie brzemię
o przygniatającym ciężarze 45
nałożono na umysły takich
ludzi jak ty lub ktoś,
kto chce się do ciebie upodobnić.

Antystrofa II

- Wy, którzy jakby z wysokiej wieży
ogłądacie przenikliwym wzrokiem 50
te bezsilne żywoty śmiertelników
i uciążliwe starania, a przy tym sami
nie jesteście pozbawieni nieszczęść,
ośmielacie się przemówić

concipere audetis: 55
 „O Vanitas, vanissima omnium,
 o Vanitas rerum!” Interea ignea
 mens, lea ceu rabida,
 carcerem clatrosque pror-
 sum indignata, perenni 60

Epodos II

nisu illas sedes,
 e quibus sese meminit profectam,
 suspirat volucrique saepe penna [A 3 v.]
 contemplandi, avidam secat
 viam ad domos Deum atque 65
 liquidam vescitur illic
 Divini dapem amoris,
 non id rite quidem, nec penitus
 diu, retro namque illico
 revocat vetus hospes, stricto 70
 aegram retrahens vinclo
 iusque suum foedusque repositens.

Strophe III

Stat quippe limes metaque,
 quam transilire non fas
 atque arcte vetitum, obicem hunc 75
 ne quisquam ante refringat,
 quam summus ipse Carceris
 Praeses laxatis iubeat prodire catenis.
 Ergo, animi quamvis
 non laeta, claustrum visit hoc tamen 80
 haeretque, cura saucia duplici,
 nempe siti fruitae
 sedis aureae voluptatisque irrequietae,

głosem hebrajskiego mędrca: 55
 „O Marności, najmarniejsza ze wszystkich,
 o Marności świata!” Tymczasem ognista
 dusza – jak wściekła lwica
 do głębi rozgniewana kratami
 więzienia, z nieustannym 60

Epoda II

wysiłkiem wzdycha do tych siedzib,
 z których, jak sobie przypomina,
 pochodzi – często lotnym i niecierpliwym [A 3 v.]
 skrzydłem kontemplacji przemierza
 drogę do domostw Boga, a tam 65
 karmi się napojem i pokarmem
 Bożej miłości. Nie jest to jednak wystarczające
 i nie trwa dostatecznie długo,
 ponieważ stary gospodarz szybko
 przywołuje ją z powrotem, krępując 70
 zmartwioną ciasnym węzłem
 i powołując się na swoje prawa i pakty.

Strofa III

Istnieje oczywiście granica i bariera,
 której nie można przekraczać,
 a nawet jest to surowo zabronione. 75
 Nikt nie może przełamać tej zapory wcześniej
 niż wówczas, gdy sam Najwyższy
 Dozorca Więzienia nakaże wyjść,
 zdjęwszy kajdany. Dlatego, chociaż
 smutna na duchu, powraca jednak 80
 do tej klatki i przebywa w niej, dręczona
 podwójnym niepokojem – mianowicie
 pragnieniem cieszenia się złocistą siedzibą
 i nieskończoną przyjemnością,

Antistrophe III

vernaculorum et hic dein	85
sensu malorum amaro.	
Tum fastidia talia [A 4]	
inter, non aliter, ceu	
quam febris ardens quem coquit,	
huc, illuc, corpus per lectisternia mutat,	90
morbi abitum quaerens	
frustra, perita enim nisi manus,	
cum poculorum apta arte salubrium,	
subveniat medici,	
nil remittit ignium	95
pestis, sed solitum urit.	

Epodos III

Sic mens, ingrato	
terrearum aegrota calore rerum,	
non laetis vicibus modo hanc, modo illam,	
sectatur requiem, inquires,	100
labore inani. Enim adsit	
nisi amici (unica cordis	
aegri quae est medicina)	
iucundum officium et consilium,	
curisque mutuum fides	105
paribus sine noxa fervens,	
frustra latus huc illuc	
traicias quaerasve levare.	

Strophe IV

O Caritas, o Caritas,	
quae coniugare forti	110
nodo fida virum soles [A 4 v.]	
corda et fundere amorem	
dulcem in voluntates pares	
quas non contingat livens atrae invidiae fel,	

Antystrofa III

a przy tym gorzką świadomością 85
własnych ułomności na tym świecie.
[Znajduje się] wówczas pośród takiego [A 4]
samego zniechęcenia jak wtedy,
gdy trawi kogoś paląca gorączka,
a jego ciało rzuca się tu i tam po posłaniu, 90
daremnie pragnąc ustąpienia choroby.
Jeśli bowiem nie pomoże
doświadczona ręka lekarza niosąca
ze stosowną sztuką zbawienne napoje,
choroba wcale nie łagodzi 95
swych płomieni, ale nadal pali.

Epoda III

Tak i dusza, rozpalona daremną
namiętnością ziemskich rzeczy,
niespokojna z powodu przykrych odmian losu,
szuka w daremnych staraniach 100
takiego czy innego wytchnienia.
Jeśli bowiem nie pojawi się
ochocza pomoc i rada przyjaciela,
(która jest jedynym lekarstwem
chorego serca), a także wzajemna 105
w troskach wierność, gorejąca bez szkody
dla obu towarzyszy, na próżno miotałbyś się
tu i tam i szukał ulgi.

Strofa IV

O Miłości, o Miłości,
która wiążesz zazwyczaj silnym 110
węzłem wierne serca przyjaciół [A 4 v.]
i rozlewasz słodkie uczucie
na jednakowe pragnienia,
których nie dosięga zawistna żółć czarnej zazdrości,

nec penetrent rixae, 115
 iras vehentes, alma sanctitas
 sed morum et ultro se retinens timor
 libero in obsequio
 fulciat, Dei haud sine
 cuncta ornante timore. 120

Antistrophe IV

Nullis ego te conferam
 sub sole rebus. Olim
 esset quanta potentia
 in te, sat docuisti,
 duo illa quando sidera, 125
 has infelices lustrabant lumine terras:
 Caesariae praesul
 et Nazianzi, par sodalium
 pulcherrimum, seu ponere non bonos,
 in loca sola procul, 130
 lubricae iuventiae,
 mores, accelerarent,

Epodos IV

seu puri et iamiam
 inclitis caeli similes alumnis,
 vitae atque eloquii, iubar salubre, [B] 135
 mari in tumultuoso hoc,
 hominum ostendere saeclis,
 instarent, geminum ambo
 ipsi praesidium et mutua fax
 sibique aliisque. Sive enim 140
 vitiosam animo non puro
 labem exuere aggressus,
 te revoces frugem ad meliorem,

ani nie przenikają gwałtowne spory i gniewy, 115
lecz podtrzymuje błogosławiona świętość
obyczajów i szacunek, utrzymujący się
w dobrowolnym i swobodnym
posłuszeństwie, nie bez bojaźni
Bożej, która wszystko ozdabia. 120

Antystrofa IV

Nie porównałbym cię do żadnych
rzeczy pod słońcem. Wystarczająco
pouczyłaś o tym, jaka była
w tobie niegdyś siła, 125
gdy owe dwie gwiazdy
oświeciły światłem te nieszczęśliwe ziemie:
biskup Cezarei i [biskup]
Nazjanzu, najpiękniejsza
para przyjaciół, czy to, gdy przystępowali
do wypędzania precz na miejsca 130
pustynne niedobrych obyczajów
zwodniczej młodości,

Epoda IV

czy to, gdy już niemal nieskazitelni i podobni
znakomitym mieszkańcom nieba,
wytrwale ukazywali ludzkim pokoleniom [B] 135
zbawienne światło życia i wymowy
na tym wzburzonym morzu.
Obaj byli dla siebie samych oraz innych
takim samym wsparciem i wzajemnym
zapałem. Jeśli bowiem przystąpisz 140
do wypędzenia szkodliwego grzechu
z nieczystego umysłu i zwrócisz się
w stronę większego dobra,

Strophe V

magnum interest, sis solus, an
 nactus virum fidelem, 145
 qui tecum quasi brachio
 iuncto, ex sorde resurgat
 (nam saepe paenitentia,
 multos, ipsa, ad terram prostratos, mage pressit),
 seu vacuus labis, 150
 pravumque morem terga post habens,
 patranda victor mente agites bona;
 saepius ipse sibi
 ardor anxius moras
 conflavit dubitando. 155

Antistrophe V

Incertus, an rectam viam
 insisteret, bonorum
 in caeco agmine, quo loci
 cordati viri amicum [B v.]
 verbum haud minoris gratiae est, 160
 quam olim vicinos nixus instare propinqui,
 dum admonet, hora anceps
 puerperi, obstetricis, admodum
 magno aestimatur dextera, strenuae.
 Hoc quasi nos superis 165
 admonentibus palam
 unum nullum hominem esse.

Epodos V

Illis ambobus
 defuit quod nusquam, in idem coactis.
 Nam quercus geminae velut, patenti in 170
 prato, quae sociare amant
 virens decus soloque
 sibi radicibus haerent

Strofa V

to wiele zależy od tego, czy jesteś sam,
czy masz przy sobie wiernego towarzysza, 145
który jakby podawszy rękę,
wraz z tobą powstanie z błota
(często bowiem sama pokuta przytłacza
jeszcze bardziej wielu leżących na ziemi),
jak wtedy, gdy wolny od win, odwracając się 150
od złego obyczaju, jako zwycięzca pilnie
przykładałbyś się do czynienia dobra;
często zapał, niepewny samego siebie,
pod wpływem wåtpliwości
wzniecał opieszalóść. 155

Antystrofa V

W niepewności czy poóród
ólepego tłumú idzie się óluszną
drogą sprawiedliwych, przyjazne
ólowo roztropnego przyjaciela [B v.]
jest często nie mniejszą ólaską niż pomocna 160
dłóń energicznej póložnej, którą
tak bardzo się ceni, gdy niebezpieczna
godzina bliskiego porodu przypomina,
że niebawem nadejdą bóle.
To tak jakby niebiosa 165
przypominały nam,
że pojedynczy człowiek jest niczym.

Epoda V

Tym dwóm nigdy tego nie brakowało,
gdyż złączeni byli w jedno.
Albowiem jak bliźniacze dęby 170
na rozległej łące, które z miłóócią
łączą swe zielone gałęzie i przylegają
do siebie w ziemi złączonymi korzeniami,

iunctis, sollicitae nil
 ventorum minitantum aut creperae 175
 discordiae moti poli,
 ita, robora bina, haerebant
 illi, strepitus omnes
 contra, animis et viribus aequi.

Strophe VI

Neque id tamen diu, ut nihil 180
 mortalibus perenne est.
 Spectatum siquidem volens,
 vis magna Altitonantis [B 2]
 te Gregori, esses qui in tua
 seiunctus virtute, ecce illum te alterum ademit 185
 ante tibi, vitae
 quam tu appulisses ultimam orbitam.
 Quid die Divum, quid tibi pectoris
 quidve fuisse rear
 tum anxitudinis, quibus 190
 undabas lacrimarum

Antistrophe VI

decursibus, quum cerneres,
 tristi abditum pheretro,
 illum dimidium tui,
 testantur manifesto 195
 dicta aurea, ictu maximo
 maeroris, quae, tu percussus, ceu silice alto
 eiaculans sese
 fons largus, effudisti, et uberem
 professus ad nos usque dolentiam es. 200
 Immemor ante mei
 sim ipse, cor tuum pium,
 quam nolim meminisse.

nic nie czyniąc sobie ze wzburzonych wiatrów
albo mrocznej niezgody poruszonego nieba, 175
tak oni, jak te dwa dęby,
trwali przy sobie wbrew
wszelkim szemraniom,
równi także siłami umysłu.

Strofa VI

Jednak nie trwało to długo, 180
gdyż dla śmiertelników nic nie jest wieczne.
Wielka moc Gromowładnego [B 2]
zechciała bowiem,
żebyś ty, Grzegorzu,
został wypróbowany w swej cnocie 185
i oto odebrała ci twoje drugie ja
zanim wkroczyłeś na ostatnią ścieżkę życia.
Wyobrażam sobie, jaki smutek
panował w twym sercu
w owym Dniu Pańskim, 190
jakie potoki łez wylewałeś

Antystrofa VI

wtedy, gdy ujrzałeś jakby twoją połowę
złożoną na smutnym marach.
Wyraźnie świadczą o tym
złote słowa, które poruszony 195
uderzeniem największego
smutku wylałeś tak,
jak obfite źródło wytryskujące
z wysokiej skały i tak wymownie
wyraziłeś swój ból, że dotarł aż do nas. 200
„Jeśli zapomnę o twym pobożnym
sercu, niechaj wcześniej
zapomnę o samym sobie”.

Epodos VI

Ni fors, de vobis parciter duco mihi proloquendum,	205
purum a sordido enim nefas apisci est, qualem sentio me miser [B 2 v.] fleoque abominorque, Pietatis tamen hoc sit vestrae, si pietatem	210
huic non absimilem temporibus pango meis, vestra bona venia, Socolovius quando qui relligionis nunc magnus apex et magna colum<n>a	215

Strophe VII

stat, Gorscium amisit suum magnam alteram columnam. Qui rupes geminae velut stabant horrida contra tumultuantum turbina,	220
insana sanctam arcem pulsantum obsidione, fanaque sacrosque cultus, ruentum pessum, et eloquar fidentius (clarum abdere veritas iudicium prohibet):	225
innocentia neque vitae, alto neque cordis	

Antistrophe VII

vigore et ardore in Deum, fervore nec sciendi multa, aut divite copia	230
fandi, ulli inferiores. [B 3] Sed haec erant. At tu interim aequalem luctus sortem nactus, Socolovi, es	

Epoda VI

Sądzę, że być może nie powinienem wiele o was mówić –	205
nieczysty nie powinien bowiem tykać nieskazitelnego. Takim się czuję, nieszczęśny, [B 2 v.] z wielkim żalem i odrazą do siebie. Będzie to jednak [zasługą] waszej pobożności, jeśli w moich	210
czasach będę opiewać za waszą łaskawością pobożność podobną do waszej, gdy Sokołowski, który jest teraz wielką ozdobą i ogromną podporą religii,	215

Strofa VII

utracił swego Górskiego, drugą wielką podporę. Trwali oni niczym bliźniacze skały przeciw straszliwym wichrom wielkiego zamętu, niepokojącego	220
świętą twierdzę gwałtownym oblężeniem i narażającego kościoły oraz święte obrzędy na zgubę. I powiem bardziej stanowczo (prawda nie pozwala zaćmić jasnego sądu): niewinnością życia ani największym zapalem	225

Antystrofa VII

serca i miłością ku Bogu, ani pragnieniem rozległej wiedzy, czy też wspaniałą	230
zdolnością przemawiania nikomu nie ustępowali. [B 3] Lecz tak było. A tymczasem ty, Sokołowski, jak drugi Nazjańczyk, dostąpiłeś	

ad superos rapto
 ex Gorscio, alter Nazianzenus, 235
 hic verba, tristem forte levantia
 morbum animi impliciti,
 ore libero meo
 manatura putabis?

Epodos VII

Frustra; quippe haud sum 240
 tam impudens, scire hactenus ut diserte
 nolim lucifugam neque alitem alas
 sustentare aquilae impigrae
 solere, nec meam imam
 operam artemque Camenae ex- 245
 ilem posse tuae illi
 menti magnanimae atque altivolae
 solatio succurrere.
 Satis est mihi, si vos laude et
 fidi studio affectus 250
 prosequor et vestigia quondam

Strophe VIII

(nisi hoc quoque arrogans nimis
 votum sit) apprehendo.
 Et quamvis alia impotens
 sum forte atque animi arcti, [B 3 v.] 255
 numquam tamen, magis meam
 mentem, laudum externarum admiratio ducet,
 quam indigenarum. Istam
 vanam et nefandam pestem enim scio
 turbasse vitam et plurima iamdiu 260
 splendida regna solo
 resque publicas sacras
 vertisse, in sua cives

podobnie smutnego losu z powodu
porwania do niebios Górskiego. 235
Czy sądzisz może, że popłyną teraz
swobodnie z moich ust słowa
kojące smutną chorobę
udręczonego umysłu?

Epoda VII

Na próżno! Nie jestem oczywiście 240
tak bezczelny, abym nie chciał teraz
dobrze pamiętać o tym, że ani ptak
nocny nie może podtrzymywać
skrzydeł bystrego orła, ani ja nie mógłbym
moim niegodnym dziełem i marną 245
sztuką Muzy przynieść
pocieszenia twemu wielkoduszniemu
i lotnemu umysłowi. Wystarczy mi,
że będę z wierną i gorliwą
miłością głosić twą sławę 250
i uchwyć jakiejś [jej] ślady

Strofa VIII

(jeśli to także nie będzie nadmiernie
zarozumiałym życzeniem).
I chociaż być może jestem nieudolny,
w innych rzeczach i posiadam ograniczony [B 3 v.] 255
umysł, to jednak nigdy nie będę kierował
mego umysłu w stronę większego podziwu
dla czynów zagranicznych niż ojczystych.
Wiem bowiem, że ta fałszywa i przekłeta
zaraza zakłóciła życie i już dawno 260
do gruntu zniszczyła znakomite królestwa
oraz święte rzeczpospolite,
kiedy obywatele

Antistrophe VIII

dum sunt iniqui, atque extera sectantur insolenter.	265
Ergo Gorscius aurea inter sidera pridem fulget, piorum augens chorum, nostrae non temnendae altricis Sarmatiae flos conspicuus, qualem	270
olim alterum illic, Maximum Hosium habemus, isthic tertius usque dum tu reliquus Socolo- vi, super manes, diu sospes sis utinam, nec	275

Epodos VIII

nos prorsus Divum ira supremo spoliet decore, tristem nam video urbium ruinam, vir quondam e quibus integer [B 4] iubetur egredi, quo	280
gravius liberiusque caelo scilicet actus imber sulphureus, perplueret scelesta tecta. Sed mala procul effuge, Musa infelix,	285
diro omine venari, fausta mage et sincera precemur.	

Iesu Christo laus et gratia.

Antystrofa VIII

są niechętni swoim sprawom,
 a za bardzo uganiają się za obcymi. 265
 Górski bowiem od niedawna
 jaśniej między złotymi gwiazdami,
 pomnażając chór sprawiedliwych jako
 znakomity kwiat naszej żywicielki, Sarmacji,
 którą nie należy pogardzać. Drugiego 270
 takiego mamy tam już od jakiegoś czasu, wielkiego Hozjusza,
 trzecim [jesteś] ty, Sokołowski,
 który pozostałeś jeszcze
 przy życiu – obyś długo
 był zdrowy. 275

Epoda VIII

Niechaj nas gniew Boży nie ogołoci
 doszczętnie z tej ozdoby.
 Widzę bowiem smutną zagładę miast,
 z których niegdyś pozwolono [B 4]
 wyjść uczciwemu mężowi, 280
 aby siarczysty deszcz, spuszczone
 z niebios, tym ciężej i swobodniej
 mógł zalać zbrodnicze domy.
 Lecz odpędź precz nieszczęścia,
 o nieszczęsna Muzo, i nie dozwoł, 285
 abyśmy wpadli w sidła tej niepomyślnej wróżby.
 Błagajmy raczej o rzeczy pomyślne i zbawienne.

Chwała i dziękczynienie Jezusowi Chrystusowi.

Objaśnienia

Nenia (gr. słowo νημία i łac. *naenia* albo *nenia* oznacza lament żałobny lub pieśń pogrzebową) – w starożytnej Grecji i Rzymie określano w ten sposób pieśni żałobne (*carmina lugubria*), śpiewane podczas uroczystości pogrzebowych przez członków rodziny zmarłego lub płaczki przy akompaniamencie fletu. Cf. Cic. *De leg.* II. 62:

„honoratorum virorum laudes in contione memorentur, easque etiam [et] cantus ad tibicinem prosequatur, cui nomen neniae, quo vocabulo etiam [apud] Graecos cantus lugubres nominantur” („zwyczaj każe, [...] by wybitne czyny dostojnych mężów wielbiono na zgromadzeniach ludowych oraz by towarzyszyl temu odgłos fletu grającego żalobną melodię pod nazwą nenia, który to wyraz oznacza pienia żalobne także u Greków”), cf. M. T. Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. II (*O państwie, O prawach, O powinnościach, O cnotach*), przeł. W. Kornatowski, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1960, s. 278–279. Cf. także Horat. *Carm.* II. 20 (*Non usitata nec tenui ferar*), 21–22: „absint inani funere neniae | luctusque turpes et querimoniae” („Niechaj nie będzie neniei na zbytecznym | pogrzebie ani szkaradnych narzekań”), przeł. A. Ważyk, cf. Horacy 2000, s. 208–209) oraz idem, *Carm.* II. 1 (*Motum ex Metello consule*), 38: „sed ne relictis, Musa, procax iocis | Ceae retractes munera neniae” („ale nie wracaj, Muzo, porzuciwszy | fraszki, do smętnych trenów keosowych”), przeł. A. Lam, cf. Horacy, *Dziela wszystkie*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył A. Lam, wyd. II, Warszawa 1996, s. 55). Iulius Caesar Scaliger (*Giulio Cesare della Scala, 1484–1558*), w cieszącym się wielkim zainteresowaniem humanistów traktacie *Poetics libri septem* (Lyon 1561), przekazuje informację (ks. I, rozdz. 50.), że określenie ‘nenia’ zostało upowszechnione we Frygii, gdzie było związane z pieśniami i lamentami pogrzebowymi, wykonywanymi przez wynajętych żalobników. Słowo ‘nenia’ jest zatem nazwą, która bezpośrednio wskazuje, że mamy do czynienia z epicedium (ἐπικήδειον). Nenia rozpatrywana jako realizacja pieśni żalobnej powiela jej trychotomiczny schemat dyspozycyjny: oplakiwanie (*comploratio*) – pochwała zmarłego (*laudatio*) – pocieszenie (*consolatio*). Wśród utworów należących do tego rodzaju, które powstały w bliskim sąsiedztwie utworu Szymonowica, trzeba wymienić przede wszystkim następujące teksty: trzy pieśni pogrzebowe Piotra Rojzjusza (właśc. Pedro Ruiz de Moros, 1506–1571): *Carmen funebre in obitu Illustris Petri Gamrati, primae Sarmatiae sedes Episcopi* (Kraków 1545), *Naenia in funere Samuelis Maceovii, Cracoviensium Episcopi atque summi in Polonia Cancelarii* (Kraków 1550), *Carmen funebre in obitu Illustrissimi Ioannis Comitis Tarnovii* (Kraków 1561), Grzegorza z Sambora (ok. 1523–1573) *Naenia de morte amplissimi principis gravissimique senatoris Philippi Padnievii, Episcopi Cracoviensis atque Ducis Severiae* (Kraków 1572), Stanisława Reszki *De obitu Magni Stanislai Hosii Cardinalis, ode lugubris* (Kraków 1580), a także cykl czterech pieśni żalobnych Joachima Bielskiego (ok. 1540–1599) *Naeniae in funere Divi Stephani I., Polonorum Regis* (Kraków 1588), adresowanych kolejno do Andrzeja Batorego, Jana Zamojskiego, Baltazara Batorego i Gryzeldy Batorówny. Cf. J. Chrościcki, *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974; S. Zabłocki, *Antyczne epicedium i elegia żalobna. Geneza i rozwój*, Wrocław 1965 oraz idem, *Polsko-łacińskie epicedium renesansowe na tle europejskim*, Wrocław 1986, s. 180–181; E. J. Głębička, *Szymon Szymonowic. Poeta Latinus*, Warszawa 2001, s. 20–40; eadem, *Humanistic Religious Poetry in Poland After the Council of Trent: The Works of Szymon Szymonowic, [w:] Pietas Humanistica. Neo-Latin Religious Poetry in Poland in European Context*, ed. P. Urbański, Frankfurt am Main 2006, s. 110–111.

Jakub Górski zmarł w Krakowie 17 VI 1585 r. z powodu gruźlicy, z którą zmagał się w ostatnich latach swego życia. Został pochowany 22 VI w katedrze wawelskiej

(w dzisiejszej kaplicy Potockich). W niedługim czasie po jego śmierci Stanisław Sokołowski rozpoczął starania u brata zmarłego profesora Akademii Krakowskiej o wydanie zbiorowe pism Górskiego, które miały zostać zgromadzone w jednym tomie. Mimo uzyskania zgody drukarza Arnolda Imgliusa nie doszło do realizacji zaplanowanego przedsięwzięcia. Utwór Szymonowica powstał wobec tego najprawdopodobniej w drugiej połowie 1585 r. Cf. K. Morawski, *Jakuba Górskiego życie i pisma*, „Rozprawy PAU. Wydział Filologiczny”, t. XVII, Kraków 1893, s. 246–282.

Epicedium tworzy osiem układów triadycznych o regularnej strukturze (strofa – antystrofa – epoda). Niemal wszystkie elementy składowe każdej triady zbudowane są z dwunastu wersów (*duodenarius*) z wyjątkiem epody IV, która liczy ich jedenaście i dlatego cały utwór Szymonowica posiada 287 wersów (!), a nie 288 (3×8×12), jak uważali wszyscy dotychczasowi badacze omawianego tekstu. Schemat metryczny każdej strofy i antystrofy przedstawia się zdaniem Hecka (cf. K. Heck, *Szymon Szymonowicz, jego żywot i dzieła*, cz. I, Kraków 1901, s. 258) w następujący sposób: (1) dim. iamb. acatal. + (2) dim. iamb. catal. + (3) glycon. + (4) pherecr. + (5) dim. iamb. acatal. + (6) hexam. dact. + (7) archil. min. + (8) pentap. iamb. acatal. + (9) pentap. iamb. acatal. z anapestem w stopie czwartej + (10) archil. min. + (11) tetrap. troch. catal. + (12) pherecr. Nieco inaczej wygląda układ stóp metrycznych w przypadku epod (cf. Heck 1901, s. 259): (1) trip. iamb. catal. + (2) Sapph. min. + (3) pentap. troch. z daktylem zastępczym w drugiej stopie + (4) glycon. + (5) dim. iamb. catal. + (6) dwa ion. a min. + (7) pherecr. + (8) dip. choriamb. z bazą + (9) dim. iamb. acatal. + (10) paroem. + (11) trip. anap. acatal. + (12) Alcmanius. Podziały utworów Pindara na poszczególne wersy i układy metryczne, wprowadzone jeszcze przez dziewiętnastowiecznych i wcześniejszych wydawców dzieł poety z Teb, zostały zakwestionowane przez Paula Maasa (cf. np. idem, *Die neue Responsionsfreiheit bei Bakchylides und Pindar, Zweites Stück*, [w:] „Jahresberichte des philologischen Vereins zu Berlin” 47 (1921), s. 13–31), który zaproponował całkowicie inny sposób ich interpretacji metrycznej. T. Sinko (cf. „*Pindarus Polonus*”. *Rzecz o łacińskich odach Szymonowica*, [w:] idem, *Antyk w literaturze polskiej. Prace komparatystyczne*, wybór i oprac. T. Bieńkowski, wstęp S. Stabryła, Warszawa 1988, s. 243) zwraca uwagę, że budowa metryczna każdego układu triadycznego przypomina raczej pieśni wykonywane przez chór w tragedii antycznej (głównie Eurypidesa) niż epinikia Pindara i dlatego można powiedzieć, że owa *imitatio Pindari* przejawia się w sposobie obrazowania poetyckiego (frazologia, metaforyka, zamykanie dłuższych ekskursów związłymi gnomami), a nie na poziomie rytmicznej organizacji tekstu. Trójdzielna kompozycja utworów śpiewanych przez chór była bardzo często uwarunkowana układem choreograficznym, który towarzyszył ich wykonaniu przed publicznością. I tak w trakcie śpiewu strofy poruszano się w jednym kierunku, prezentując określone ewolucje taneczne, drogę powrotną wypełniała muzyczna realizacja antystrofy i powtórzenie tego samego tańca, a w miejscu wyjściowym wykonywano epodos (ἐπωδός), czyli ‘dośpiew’, najczęściej stojąc niemal całkowicie nieruchomo. Cf. A. Szastyńska-Siemion, *Epinikion greckie. Monografia gatunku*, Wrocław 1975.

w. 1-4: *vellem... verbum concipere entheum* – bardzo wyraźne nawiązanie do początku III Ody Pytyjskiej (Dla Hierona z Syrakuz, zwycięzcy w wyścigach koni) Pindara (w. 1-3): ἦθελον Χείρωνά κε Φιλλυρίδαν, | εἰ χρεῶν τοῦθ' ἀμετέρας ἀπό γλώσσης κοινὸν εὐξασθαι ἔπος, | ζῶειν τὸν ἀποιχόμενον („Chciałbym, żeby Chejron, syn Filyry | – jeśli wypadła, by mój język wypowiedział | wspólne życzenia – jeszcze był przy życiu”, tłum. A. Szastyńska-Siemion). Cf. Pindar, *Wybór poezji*, oprac. A. Szastyńska-Siemion, BN II 199, Wrocław–Kraków–Warszawa 1981, s. 92 (dalej: Pindar 1981).

w. 5: *illam sepulchrorumque vim* – E. J. Głębicka (cf. Głębicka 2001, s. 24–25) wskazuje na intertekstualną zależność między tym fragmentem utworu Szymonowica a następującą kwestią Heraklesa z tragedii Eurypidesa *Alkestis* (Eur. Alc. w. 1072–1074): εἰ γὰρ τοσαύτην δύναμιν εἶχον ὥστε σὴν | ἐς φῶς πορεύσασαι νερτέρων ἐκ δωμαίων | γυναῖκα καὶ σοι τήνδε πορῶναι χάριν („Gdybym ja taką moc miał, aby twoją | żonę moc wywieść z podziemnego państwa | na świat i taką uczynić ci radość!”, tłum. J. Łanowski). Cf. Eurypides, *Tragedie*, t. I (*Alkestis, Medea, Dzieci Heraklesa, Hippolytes uwieczniony, Hekabe, Błagalnice*), przeł., wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski, przekład przejrzała J. Ławińska-Tyszkowska, Warszawa 2005, s. 124.

w. 9–10: *veteris memor | hospitii* – opowieść o wskrzeszeniu Łazarza została przedstawiona w *Ewangelii św. Jana* (J 11, 1–44). Ewangelista dwukrotnie wspomina o serdecznej przyjaźni, jaka łączyła Chrystusa z rodzeństwem z Betanii: początkowe wersety przynoszą informację, że w czasie choroby Łazarza jego siostry wysyłają do Jezusa wiadomości, w której odwołują się *expressis verbis* do uczucia, jakie żywił względem ich brata: „Domine ecce quem amas infirmabatur” („Panie, oto choruje ten, którego Ty kochasz”, J 11, 3), po czym pojawia się zwięzły komentarz narratora, potwierdzający dodatkowo istniejący stan rzeczy: „Diligebat autem Iesus Martham et sororem eius Mariam et Lazarum” („A Jezus miłował Martę i jej siostrę, i Łazarza”, J 11, 5). Początek tej ewangelijnej opowieści pozwala przypuszczać, że jej autor zakłada wcześniejszą znajomość fragmentu *Ewangelii św. Łukasza*, opisującego pobyt Chrystusa w domu Marty i Marii (Łk 10, 38–42), przy czym św. Łukasz nie wymienia nazwy miejscowości, w której mieszkały obie siostry. Czyni to dopiero św. Jan wprowadzając postać Łazarza z Betanii (Ἀζάρως ἀπὸ Βηθανίας) i wyraźnie określając miejsce jego zamieszkania: „Erat autem quidam languens Lazarus a Bethania de castello [ἐκ τῆς κώμης] Mariae et Marthae sororis eius” („Był pewien chory, Łazarz z Betanii, z miejscowości Marii i jej siostry Marty”, J 11, 1). Występujące w tym przywołanym fragmencie greckie słowo ‘κώμη’, oznaczające ‘wieś’, ‘miasteczko’, zostało przełożone na łacinę za pomocą terminu ‘castellum’, który już w czasach późnej starożytności był najczęściej wiązany z miejscem ufortyfikowanym lub zamkiem wzmocnionym basztami, rzadziej zaś odnosił się do małej osady. W czasach Chrystusa Betania była wsią położoną u podnóża południowo-wschodniego zbocza Góry Oliwnej (Mk 11, 1) w odległości 15 stadiów (ok. 2 700 m) od Jerozolimy (J 11, 18). Św. Jan przedstawił również opis uczty w Betanii (J 12, 1–11), mającej miejsce w dniu poprzedzającym

uroczysty wjazd Chrystusa do Jerozolimy, w trakcie której Maria namaściła Jezusowi nogi olejkiem nardowym i otarła je swoimi włosami.

w. 11–12: *ad aetheris rursum oras revocavit* – określenie ‘aetheris orae’ pojawia się wielokrotnie u Lukrecjusza (m. in. *De rer. nat.* II. 1000; IV. 215; V. 143; V. 656) i oznacza krainy niebiańskie, rozpościerające się w najwyższej warstwie nieba. Takie samo znaczenie posiada fraza ὑγρὸν αἰθέρα („wilgotny eter”), która występuje w poezji Pindara (*Oda Nemejska* 8. 71.). W kontekście historii Łazarza trzeba dokonać nieznaczącej modyfikacji semantycznej tego wyrażenia, aby odnosiło się ono do ziemi, po której mógł znowu chodzić brat Marii i Marty, przywrócony do życia przez Chrystusa.

w. 10–11: *Bethanes | regem amicum* – w relacji św. Jana nie znajdujemy żadnej wzmianki mówiącej o tym, że Łazarz miał być królem Betanii. Prawdopodobnie już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniała tradycja, że pochodził on z rodu królewskiego. Od kiedy św. Grzegorz I Wielki utożsamiał w homilii XXXIII Marię z Betanii z Marią z Magdali, wiele informacji na temat życia Łazarza zaczęło pojawiać się w opisach hagiograficznych św. Marii Magdaleny. I tak Hraban Maur (*Maurus Magnentius Rabanus*, ok. 780–856) w *De vita Beatae Mariae Magdalene et sororis eius Sanctae Marthae* (PL 117, col. 1433), przedstawiając pochodzenie rodu z Betanii, pisze, że ich matka, Eucharia, wywodziła się ze znakomitego królewskiego rodu izraelskiego („ex gentis Israeliticae regali prosapia inclitum genus duxit”), a ojciec, Teofil (*Theophilus*), był słynnym wodzem wojskowym oraz księciem całej Syrii i wszystkich krain nadmorskich („totius Syriae et universae maritimae regionis dux inclitus et princeps”). Znaczną część tych wiadomości powtarza w *Złotej legendzie* Jakub de Voragine (*Jacopo da Vorazze*) w żywocie św. Marii Magdaleny, a także Marco Girolamo Vida (*Marcus Hieronymus Vida*) w poemacie epickim *Christiados libri sex* (Cremona 1535; ks. I., w. 102–107): „Lazarus haud procul hinc Bethanes regna tenebat | Dives opum, clarus genus alto a sanguine regum, | Nam pater ingentes Syriae frenaverat oras | Vique sibi captas quondam subiecerat urbes. | Nemo illo hospitibus facilis magis, omnibus illa | Noctes atque dies domus ultro oblata patebat” („Niedaleko stąd Łazarz panował nad Betanią, zasobny | w bogactwa, znakomity potomek szlachetnej krwi królewskiej, | ponieważ [jego] ojciec podbił ogromne krainy Syrii | i podporządkował sobie niegdyś zdobyte siłą miasta. | Nikt nie był od niego bardziej uprzejmym dla gości, a jego dom, | dobrowolnie wszystkim udostępniowany, stał otworem dniem i nocą”).

w. 24–25: *fervidam Olympo vim moliremur* – Olimp (gr. Ὀλυμπος), najwyższy masyw górski (szczyt Mitikas wznosi się na wysokość 2917 m. n. p. m.) położony w północno-wschodniej Grecji, uważany za niedostępną dla ludzi siedzibę bogów. Szymonowic w ramach chrystianizacji wyobrażeń mitologicznych antyku określiła w ten sposób niebo, w którym przebywa Bóg w otoczeniu aniołów i świętych.

w. 32–33: *Oceano quae velut in | magno* – Ocean (*Oceanus*, gr. Ὠκεανός), najstarszy syn Uranosa i Gai. Był tytanem, który do czasu zwycięstwa Zeusa w tytanomachii sprawował władzę nad morzami. Po przegranej bitwie musiał ją oddać na rzecz Posejдона. Mąż Tetydy (*Tethys*, gr. Τηθύς), z którą miał bardzo liczne potomstwo.

Nazwę Oceanu nosiła ponadto rzeka, która według wierzeń starożytnych Greków opływała świat, wyznaczając tym samym jego granice. Nazwa ta występuje w tekście Szymonowica jako metaforyczne określenie morza.

w. 33–34: *perhorrescentibus* | *Aquilonibus* – Akwilon (*Aquilo*, gr. Βορέας), bóg wiatru północnego, który przynosi mroźne masy powietrza i wywołuje gwałtowne burze (cf. Ovid. *Metam.* I. 65: „horrifera Boreas”). Boreasz miał być synem Eos (*Aurora*, gr. Ἠώς; cf. Hom. *Odys.* II. 1: ῥοδοδάκτυλος Ἠώς, „róznanopalca Jutrzenka”), bogini zorzy porannej i świtu, oraz tytana Astrajosa (*Astraeus*, gr. Ἄστραϊός). Najczęściej przedstawiano go w postaci starca z długą, siwą brodą oraz dużymi, brunatnymi skrzydłami, który zamiast nóg miał ogony węzowe. Mieszkał w siedmiu jarach jaskini na górze Hajmos w Tracji. Chętnie przebywał nad rzeką Strymon. Boreasz porwał Orejtyję (*Orithyia*), córkę króla Aten, Erechteusa, i wziął ją na skałę w pobliżu rzeki Ergines i tam zgwałcił pod osłoną czarnych chmur (cf. Ovid. *Metam.* VI. 675–721). Miał z nią bliźnięta Kalaisa i Zetesa oraz dwie córki, Kleopatrę i Chione.

w. 49–54: *qui ex edita turri... ipsi damnorum* – cf. Luc. *De rer. nat.* II. 7–14: „sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere | edita doctrina sapientum templa serena, | despiciere unde queas alios passimque videre | errare atque viam palantis quaerere vitae, | certare ingenio, contendere nobilitate, | noctes atque dies niti praestante labore | ad summas emergere opes rerumque potiri. | o miseras hominum mentes, o pectora caeca!” („Ale najmilej zająć wyniosłe miejsca na szczytach | Myśli, gdzie rządzi wiedza, wysiłkiem mędrców zdobyta, | Skądbyś patrzył pogodnie na wszystkich wkoło bliźnich, | Jak, drogi życia szukając, po ziemskiej błądzą ojczyźnie. | Walczą, by zdobyć zdolność, by cześć dla rodu wzbudzić. | Dni i bezsenne noce trawią w nadludzkiem trudzie. | Aby najwięcej posiąść, siłą czy sprytnym kruczkami. | O marne ludzkie głowy, oślepie serca ludzkie!”, tłum. E. Szymański). Cf. T. Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, przeł. E. Szymański, do druku przystąpił I. Krońska, komentarzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa 1957, s. 42–43.

w. 54–57: *Hebraei vocem sapientis... o Vanitas rerum* – cf. Koh 1, 2: „Vanitas vanitatum, dixit Ecclesiastes, vanitas vanitatum, omnia vanitas” („Marność nad marnościami, powiada Kohelet, marność nad marnościami – wszystko marność”). Autorstwo *Księgi Koheleta* było tradycyjnie przypisywane słynącemu z mądrości królowi Salomonowi.

w. 57–86: *interea ignea | mens... sensu malorum amaro* – liryczną opowieść o duszy skazanej na zamknięcie w więzieniu ciała tworzą cztery obrazy poetyckie: (1) miotająca się w klatce lwica (w. 58: „lea rabida”) wyobraża duszę, która rozpoznaje swe uwięzienie w ciele, (2) mistyczna kontemplacja Stwórcy, w czasie której dusza unosi się ku Empireum, wiążąca się z chwilowym rozluźnieniem (ale nigdy z zerwaniem) jej związku z ciałem, przynosi krótkotrwałe i niepełne wyzwolenie z więzów cielesności, (3) interwencja ciała (w. 70: „vetus hospes”), które zakuwając duszę w kajdany namiętności, wtrąca ją z powrotem do więzienia, (4) trwałe wyswobodzenie duszy z zamknięcia w ciele-więzieniu przynosi tylko Stwórca (w. 77–78: „Praeses carceris”), który w chwili śmierci wyzwala duszę z łańcuchów jej cielesnej powłoki. Koncepcja ciała jako więzienia duszy (*corpus animae carcer*),

która występuje w wierzeniach orfickich i filozofii Pitagorejczyków, została przy-swojona filozoficznej myśli Europy przez Platona w dialogu *Fedon*, poświęconemu w całości rozważaniom nad nieśmiertelnością ludzkiej duszy; cf. *Fedon* 62 b: ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρητοῖς λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δι' ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λυεῖν οὐδ' ἀποδιδράσκειν („toż nauka tajemna mówi o tej sprawie, że my, ludzie, jesteśmy niejako w więzieniu i nie wolno z niego siebie samego wyzwałać ani uciekać”, tłum. W. Witwicki). Myśl tę, obecną również bardzo wyraźnie w neoplatonizmie, a także metaforę ciała-więzienia, przejął św. Augustyn (cf. określenie „carcer tenebrosus” w traktacie *Contra Academicos* 1. 3. 9.), który jednocześnie usiłował złagodzić to dramatyczne napięcie między duszą a ciałem, wprowadzając koncepcję antropologiczną głoszącą, że człowiek jest duszą rozumną posługującą się ciałem („anima rationalis utens corpore”); cf. św. Augustyn, *De moribus Ecclesiae* I. 27. 52: „homo igitur, ut homini aparet, anima rationalis est, mortali atque terrento utens corpore”. Słowo ‘mens’, którym Szymonowicz posłużył się w omawianym fragmencie, podkreśla tzw. rozumną część duszy, obdarzoną świadomością, i dlatego mającą swój udział w poznawaniu niezmiennych prawd Boskich na drodze iluminacji (*visio intellectualis*).

w. 109–113: *O Charitas, o Charitas... in voluntates pares* – cf. Greg. Naz. *Or.* 43. 17: „tak związała nas wzajemna miłość (ἀλλήλοις ἐτρώθημεν)” oraz następujący fragment z mowy upamiętniającej życie i działalność św. Bazylego (*Or.* 43. 19): „Pragnienia zaś miłe Bogu i czyste są trwalsze, ponieważ dotyczą spraw niezmiennych; i im piękniejszy obierają sobie przedmiot uwielbienia, tym bardziej wiążą swoich wyznawców i ze sobą, i ich samych wzajemnie. Bo takie jest ponad nami prawo miłości duchowej (ἔρωτος νόμος)”. Cf. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 43. Na cześć Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej*, [w:] idem, *Mowy wybrane*, pr. zbiorowa, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, s. 487–488. Cytaty z j. greckiego pochodzą z następującej edycji mów Nazjańczyka: Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, trad. Ch. Sani e M. Vincelli, Milano 2000, s. 1030–1121.

w. 116–117: *alma sanctitas | sed morum* – cf. Cic. *De off.* I. 58: „ea iucundissima amicitia est, quam similitudo morum coniugavit” („najprzejemniejszą przyjaźnią jest ta, którą zawiązało podobieństwo obyczajów”).

w. 119–120: *Dei haud sine | cuncta ornante timore* – cf. Greg. Naz. *Or.* 43. 20: „po-daliśmy naprzód, mając za przewodników Boga i miłość” (s. 488).

w. 125–126: *duo illa quando... lustrabant lumine terras* – nawiązanie do fragmentu *Odysei* Homera (ks. XVIII., w. 136–137) w łacińskim przekładzie Cyclerona, przygotowanym w trakcie pracy nad rozprawą *De fato*, a zachowanym w postaci cytatu, który przywołał św. Augustyn w traktacie *O Państwie Bożym* (*De civ. Dei* V. 8): „Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse | Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras” („Takie są umysły ludzi, jakim światłem sam | Ojciec Jowisz oświecił urodzajne ziemie”). Trzeba pamiętać, że słowa te posłużyły Janowi Kochanowskiemu jako motto do cyklu *Trenów* (Kraków 1580).

w. 127–128: *Caesariae praesul | et Nazianzi* – św. Bazyli Wielki (cf. *Soc. Part. eccl.*, przyp. [16]) sprawował funkcję biskupa Cezarei (metropolity Kapadocji) w l. 370–379,

zaś św. Grzegorz zwany Teologiem (Soc. Part. eccl., przyp. [30]) zasiadał na katedrze biskupiej w Nazjanzie w l. 372–379. Serdeczna i wierna przyjaźń między tymi dwoma wybitnymi kapłanami zrodziła się w trakcie ich wspólnego pobytu w Atenach, związanego z kontynuowaniem studiów filozoficznych i teologicznych. Św. Grzegorz z Nazjanzu tak wspominał ten okres swojego życia w mowie ułożonej na cześć nieżyjącego już przyjaciela: „Ateny złączyły nas, jak jakiś nurt rzeczny, gdy płynąc z jednego ojczystego źródła, porwani w różne strony żądzą nauki, znowu zeszliliśmy się razem, jakbyśmy się umówili, gdyż Bóg tak zrządził”. Cf. Greg. Naz. Or. 43. 15, s. 485.

w. 135: *vitae atque eloquii iubar salubre* – cf. Greg. Naz. Epigr., w. 39–42: Καίσαρέων μέγ' ἄϊσιμα, φαάντατε ὦ Βασίλειε, | βροντὴ σεῖο λόγος, ἄστεροπὴ δὲ βίος | ἀλλὰ καὶ ὡς ἔδρην ἱερὴν λίπες ἤθελεν οὕτω | Χριστός, ὅπως μίξῃ ὡς τάχος οὐρανόις („Wspaniała chlubo Cezarei, najjaśniejszy Bazyli, grzmotem [był]o twoje słowo, błyskawicą życie, lecz oto opuściłeś świętą siedzibę. Tak zechciał Chrystus, abyś jak najszybciej zamieszkał w niebiosach”).

w. 139: *ipsi praesidium et mutua fax* – cf. Greg. Naz. Or. 43. 20: „byliśmy dla siebie wzorem i normą (κανόνες ὄντες ἀλλήλοις καὶ στάθμαι), za pomocą której odróżnia się dobro od zła” (s. 488).

w. 170: *quercus geminae* – cf. charakterystykę dwóch braci, Pandara (Pandarus) i Biczasa (Bitias), synów Alkenora, którzy polegli z ręki Turnusa – Verg. Aen. IX. 679–682: „quales aerae liquentia flumina circum | sive Padi ripis Athesim seu propter amoenum | consurgunt geminae quercus intonsaque caelo | attollunt capita et sublimi vertice nutant” („jak wysokie dwa dęby, które nad wodami | Z dawnych lat zrosły albo na Padowym brzegiem, | Albo kędy Atezis płynie cichym biegiem, | Stoją, a odziane swe głowy wynaszają, | A wzgórzę wysokimi wierzchy potrząsają”, tłum. A. Kochanowski).

w. 171–172: *sociare amant | virens decus* – sposób obrazowania poetyckiego mocno zakorzeniony we frazeologii Horacjańskiej. Cf. Horat. Carm. II. 3 (*Aequam memento*), 9–12: „quo pinus ingens albaeque populus | umbram hospitem con-sociare amant | ramis? quid obliquo laborat | lymphæ fugax trepidare rivo?” („Sosna ogromna i biała topól | na cóż gałęzie spletają | w gościnnym cieniu i na cóż | pędzi wijący się potok?”, tłum. A. Ważyk). Cf. Horacy, *Dwadzieścia dwie ody*, przeł. A. Ważyk, oprac. S. Stabryła, BN II 232, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 24–25.

w. 183: *vis magna Altitonantis* – epitet ‘altitonans’ znaczy dosłownie ‘grzmiący na wysokościach’ i stanowi tłumaczenie greckiego przymiotnika ‘ὕψιβρεμέτης’ (‘gromowładny’), którym Homer (cf. m. in. *Il. I. 354; Odyss. V. 4.*) i Hezjod (cf. *Theog. 601; Oper. 8.*) wielokrotnie określają Zeusa (Ζεὺς ὑψιβρεμέτης). Epitet ten odnosi się w utworze Szymonowica do Boga, przedstawionego tutaj jako Pan życia i śmierci (*Dominus vitae necisque*).

w. 194: *illum dimidium tui* – cf. Horat. Carm. I. 3 (*Sic te diva potens*), 8: „animæ dimidium meæ” („połowa mojej duszy”). Cytat ten przywołuje również św. Augustyn (*Conf. IV. 6. 11.*) w opisie bólu po stracie bliskiego przyjaciela: „Mirabar enim ceteros mortales vivere, quia ille, quem quasi non moriturum dilexeram, mortuus erat, et me magis, quia ille alter eram, vivere illo mortuo mirabar. Bene

quidam dixit de amico suo: „dimidium animae suae”. Nam ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrore erat vita, quia nolebam dimidius vivere, et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaveram” („Dziwiłem się, że inni śmiertelni ludzie żyją jeszcze, skoro umarł ten, którego tak kochałem, jakby nigdy nie miał umrzeć. A zwłaszcza zdziwiłem się, że po jego śmierci żyję ja, który byłem połową jego duszy. Trafnie to ktoś powiedział o przyjacielu: „Połowa duszy mej”. Odczuwałem to tak, że jego i moja dusza były jedną duszą w dwóch ciałach. Dlatego też przerażało mnie życie, bo nie chciałem przez nie kroczyć będąc tylko połową siebie. Może też właśnie dlatego tak bardzo bałem się umrzeć, aby ze mną nie umarł już cały ten, którego tak kochałem”. tłum. Z. Kubiak), cf. św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. oraz wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak, Kraków 2002, s. 95. Zarówno biskup Hippony w opowieści o śmierci drogiego przyjaciela, jak i Grzegorz z Nazjanzu w mowie na cześć zmarłego Bazylego, przywołują mitologiczną parę towarzyszy, Orestesa i Pyladesa, uważaną za wzór wiernej i wypróbowanej przyjaźni (podobnie jak Eneasza i jego wierny druh Achat, „fidus Achates” – cf. Verg. *Aen.* I. 188 i VI. 158).

w. 195–196: *testantur manifesto | dicta aurea* – cf. Luc. *De rer. nat.* II. 12: „aurea dicta”. Wiadomości o serdecznej przyjaźni, jaka łączyła św. Bazylego ze św. Grzegorzem z Nazjanzu, czerpał Szymonowicz zapewne z autobiograficznego poematu Nazjańczyka z 381 r., pisanego trymetrem jambicznym, a zatytułowanego *Περὶ τῶν εαυτοῦ βίου* (*De vita sua*, cf. w. 220–236 (PG 37, col. 1044–1045): Καὶ γὰρ με καὶ τοῦτ' εἶ ποιοῖκεν θεός | συνηψεν ἀνδρὶ τῷ σοφωτάτῳ φέρων, | μόνῳ βίον τε καὶ λόγον πάντων ἄνω. | τίς οὗτος; ἢ γνῶσεσθε ῥαδίως λίαν. | Βασίλειος ἦν, τὸ μέγ' ὄφελος τὸν νῦν βίου. | τοῦτον λόγου τε καὶ στέγης καὶ σεμμάτων | κοινῶν εἶχον. εἶ τι δεῖ καὶ κομπάσαι | ξυνωρὶς ἦμεν οὐκ ἄσημος Ἑλλάδι. | τὰ πάντα μὲν δὴ κοινά, καὶ ψυχὴ μία | δυοῖν δέουσα σωμάτων διάστασιν. | ὃ δ' εἰς ἕν ἡμᾶς διαφερόντως ἤγαγεν, | τοῦτ' ἦν· θεός τε καὶ πόθος τῶν κρεισσόνων. | ἔξ οὗ γὰρ εἰς τοσοῦτο θάρσους ἤλθομεν, | ὥστ' ἐκλαλῆσαι καὶ τὰ καρδίας βάθη, | πλεόν συνεσφίγημεν ἀλλήλοις πόθῳ. | τὸ γὰρ ὁμόγνωνμον πιστὸν εἰς συμψύαν. („Bóg bowiem wyświadczył mi jeszcze jedną łaskę: oto pozwolił mi się zaprzyjaźnić z niezwykle mądrym człowiekiem, który górował nad innymi trybem życia i wiedzą. Któż to taki? Łatwo zgadnąć. Mówię tu o Bazylim, wielkim dobroczyńcy naszych czasów. Razem z nim uczyłem się, mieszkalem i dyskutowałem o wszystkim. I jeśli wolno mi się pochwalić, nasze partnerstwo było przysłowiowe w całej Grecji. Rozumieliśmy się znakomicie. Jedna dusza łączyła dwa różne ciała. Najmocniej jednak zjednoczył nas Bóg i dążenie do doskonałości. Dlatego, darząc się pełnym zaufaniem, bez zażenowania odsłoniлиśmy jeden przed drugim tajniki naszych serc. W ten sposób nasza przyjaźń zacieśniła się jeszcze bardziej. Wiadomo, wspólne ideały pogłębiają zażyłość między ludźmi”), cf. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Opowieść o moim życiu*, przeł. A. E. Komornicka, Poznań 2003, s. 19–20) oraz mowy pochwalnej na cześć św. Bazylego (*Ἐπιτάφιος εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον ἐπίσκοπον Καισαρείας Καπαδοκίας*, *Funeris oratio in laudem Basilii Caesareae in Cappado*), wygłoszonej

w trzecią rocznicę śmierci przyjaciela, 1 stycznia 382 r. Stosunkowo niewiele informacji na temat przyjaźni między wspomnianymi Ojcami Kościoła mógł odnaleźć Szymonowicz w *Żywotach świętych Piotra Skargi* (Wilno 1579) w opowieści o życiu św. Grzegorza Teologa (ibidem, s. 404–409). Dzieła św. Grzegorza z Nazjanzu w języku greckim ukazały się w Bazylei w 1550 roku, zaś ich łacińskie tłumaczenie, przygotowane przez benedyktyna, Jacquesa de Billy (*Iacobus Billius*, 1535–1581), zostało wydane po raz pierwszy w Paryżu w 1569 r. (II wyd. 1583). T. Sinko (cf. *Z historii studiów nazjanzeńskich w Polsce*, „Polonia Sacra” 6 (1923), s. 316–317) odnosi określenie „złote słowa” do dwunastu epigramatów (τῶν ἐπιγραμμάτων τήνδε δωδεκάδα; cf. PG 38, col. 1156), które św. Grzegorz napisał tuż po śmierci Bazylego. Liryczna narracja odtwarzająca dzieje przyjaźni między interesującymi nas Ojcami z Kapadocji pełni funkcję analogiczną do mitu w epinikiach Pindara. Jeśli zgodzimy się z przypuszczeniami Hecka (cf. Heck 1901, s. 214), że Nazjańczyk miał być ulubionym pisarzem Sokołowskiego, to wplecenie przez Szymonowicza intertekstualnych odniesień – najczęściej w postaci aluzji i kryptocytatów – do licznych utworów św. Grzegorza w tekst dedykowany swemu nauczycielowi, konsekwentnie kreowanemu przy tym na „drugiego Nazjańczyka” (*alter Nazianzenus*), staje się efektem przyjęcia przez poetę szczególnego rodzaju strategii inwencyjnej, która uwzględnia przede wszystkim literackie upodobania (wiążące się zawsze z określonymi preferencjami stylistycznymi) adresata tekstu. Cf. Greg. Naz. *Epigr.*, w. 47–52: Χαίροις, ὦ Βασίλειε, καὶ εἰ λίπες ἡμέας, ἔμπης | Γρηγορίου τόδε σοι γράμμι' ἐπιτυμβίδιον, | μῦθος ὄδ', ὄν φιλέεσκες ἔχεις χρέος, ὦ Βασίλειε, | τῆς φιλῆς καὶ σοι δῶρον ἀπευκτότατον. („Bądź pozdrowiony Bazylu! Mimo, że także i mnie zostawiłeś, oto wiersze nagrobne Grzegorza, opowieść tego, którego kochałeś. Masz, o Bazylu, dowód przyjaźni i jej najwspanialszy dar. Grzegorz, o boski Bazylu, przyniósł twym prochom te dwanaście epigramatów”).

w. 201–203: *immemor ante mei... quam nolim meminisse* – nawiązanie do Ps 137, 5: „si oblitus fuero tui Hierusalem oblivioni detur dextera mea” (tłum. J. Wujka: „Jeśli cię zapomnię Jeruzalem, niech zapomniana będzie prawica moja”). Eufonia tego fragmentu tekstu opiera się na instrumentalizacji głoskowej (nagromadzenie w bliskim sąsiedztwie głosek sonornych m i n): *immemor ante mei* | *sim* ipse, cor tuum *pium*, | *quam nolim meminisse*. Cf. Greg. Naz. *Epigr.*, w. 1–6: Σῶμα δίχα ψυχῆς ζῶειν πάρος ἢ ἐμὲ σεῖο, | Βασίλιε, Χριστοῦ λάτρι φίλ', ωἰόμεν· | ἀλλ' ἔτλην καὶ ἐμεινα. τί μέλλομεν; οὐ μ' ἀναείρας | θήσεις ἐς μακάρων σὴν τε χοροστασίην; | μὴ με λίπης, μὴ, τύμβον ἐπόμυμι οὐπότε σεῖο | λήσομαι, οὐδὲ θέλων. Γρηγορίου λόγος. („Myślałem kiedyś, że prędzej ciało może żyć bez duszy niż ja bez ciebie, Bazylu, drogi kapłanie Chrystusa. Ale cierpiałem i wytrwałem. Czemu zwlekamy? Czy nie zabierzesz mnie do siedzib błogosławionych i twego chóru? Nie! Nie zostawiaj mnie! Przysięgam na grób. Nigdy o tobie nie zapomnę, nawet gdybym chciał. Słowo Grzegorza”).

w. 218–219: *qui rupes geminae velut | stabant* – obraz zanurzony w metaforyce Wergiliańskiej – cf. Verg. *Aen.* VII. 586–590: „ille velut pelago rupes immota resistit, | ut pelagi rupes magno veniente fragore, | quae sese multis circum latrantibus

undis | mole tenet; scopuli nequiquam et spumea circum | saxa fremunt laterique inlisa refunditur alga” („On jako morska skała trwa nieporuszony, | Jako skała na morzu, która z każdej strony | Z wielkim dźwiękiem od srogich bałwanów tłuczona | Bywa – przedsię ta stoi nie poruszona, | A kamienie pieniać się huk dają nie-mały, | Zielsko brzeżne około owija się skały” (tłum. A. Kochanowski).

w. 219–220: *horrida contra | tumultuantum turbina* – cf. Greg. Naz. *Epigr.*, w. 13–18: Κόσμος ὅλος μύθοισιν ὑπ’ ἀντιπάλοισιν ἀεικῶς | σεῖεται, ὁ Τριάδος κληρὸς ὁμοσθενέος | αἱ, αἱ, Βασιλείου δὲ μεμυκότα χεῖλεα σιγᾶ. | ἔγρεο· καὶ στήτω σοῖσι λόγοισι σάλος | σαῖς τε θυηπολήσιν· σὺ γὰρ μόνος ἴσων ἔφηνας | καὶ βίωτον μύθῳ καὶ βιώτητι λόγον. („Cały świat, własność mającej taką samą władzę Trójcy Świętej, trzęsie się haniebnie od sprzecznych nauk. Ach! zamknięte usta Bazylego milczą. Powstań i swymi słowami oraz ofiarami ucisz wzburzenie. Ty bowiem sam jeden pokazałeś nie tylko życie słowem, ale i życiem Słowem”).

w. 219–224: *horrida contra... sacrosque | cultus reuentum pessum* – Jakub Górski (cf. Soc. *De rat. stud.*, przyp. [26]) przejawiał aktywność w zwalczaniu koncepcji teologicznych, które pozostawały w sprzeczności z katolicką ortodoksją. W traktacie *Pro tremenda et veneranda Trinitate adversus quendam apostatam Francken falso appellatum Christianum, Apologeticus sive Anti-christianus* (Kolonia 1585), rozwijającym tezy sformułowane w dziele *Praemunitio adversus insanum dogma Christiani Francken* (Kraków 1584), szczegółowo omówił i skrytykował poglądy Christiana Franckena (ok. 1549–po 1602) na temat Trójcy Świętej. Przyszedł także z pomocą Sokołowskiemu w jego polemice z profesorami teologii z Uniwersytetu w Tübingen, skupionymi wokół Martina Kraussa (*Martinus Crusius*, 1526–1607). W rozprawie zatytułowanej *Animadversio, seu Crusius* (Kolonia 1586) bronił argumentacji Sokołowskiego w kwestii przestrzegania postu oraz małżeństwa kapłanów, wykazując niezgodność twierdzeń teologicznych głoszonych przez protestantów z dosłownym znaczeniem Pisma Świętego. Cf. H. Cichowski, *Ks. Stanisław Sokołowski a Kościół Wschodni*, Lwów 1929; G. R. Evans, *The Church and the Churches*, Cambridge 2002, s. 158–159.

w. 245: *operam artemque Camenae* – Kameny były w mitologii rzymskiej nimfami zamieszkującymi źródła. Z czasem zaczęto im także przypisywać opiekę nad poetami (zsyłanie natchnienia twórczego) i utożsamiać z gr. Muzami (cf. Schoen, *Odae tres*, I, przyp. do w. 101–102). Określeniem ‘Camenae’ dla oznaczenia Muzy posłużył się Liwiusz Andronikus w przekładzie *Odysei* Homera. Cf. Verg. *Ecl.* III. 59: „amant alterna Camenae” („Muzy lubią śpiew urozmaicony”), tzn. wykonywany naprzemiennie przez co najmniej dwóch pasterzy.

w. 266–268: *aurea | inter sidera pridem | fulget* – charakterystyczny dla poezji epicedialnej topos oparty na zestawieniu ludzkiej duszy z gwiazdą, która po śmierci człowieka powraca na nieboskłon (καταστερισμός). W antropogonii Platona zespolenie duszy z gwiazdą pozostaje koniecznym warunkiem jej wcielenia; cf. Platon, *Timajos* 41 d–e: ταῦτ’ εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατήρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισηγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσητων τρόπων μὲν τινα τὸν αὐτόν, ἀκίρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταῦτά ὡσαύτως, ἀλλὰ δεῦτερα καὶ τρίτα.

συστήσας δὲ τὸ πᾶν διείλεν ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, ἔνειμὲν ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ ἐμβιβῆσας ὡς ἐς ὄχημα τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν, νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους εἶπεν αὐταῖς, ὅτι γένεσις πρώτη. („Potem, połączywszy wszystkie razem [elementy, jakie pozostały po zbudowaniu duszy świata], podzielił je na tyle dusz, ile jest gwiazd. Wyznaczył jedną duszę dla każdej gwiazdy. Umieścił je na nich jak na rydwanach i poczuł je o naturze świata. Potem ogłosił im prawa przeznaczenia”, tłum. P. Siwek). Cf. M. Skwara, „Miejsca wspólne” polskiej poezji i sztuki funeralnej XVI i początku XVII wieku, Szczecin 1994, s. 124.

w. 269: *nostrae non temnendae altricis Sarmatiae flos* – połączenie topiki laudacji (porównanie wybitnej postaci do pięknego kwiatu) z alegorycznym wyobrażeniem Ojczyzny-Matki (wrażenie ‘terra altrix’ oznacza ojczyznę), sygnalizowanym tutaj poprzez obraz Sarmacji-Karmicielki (*Sarmatia Altrix*). Pojęcie ‘Sarmatia’ odnosi się w tym przypadku zarówno do krainy geograficzno-historycznej, szczegółowo opisanej przez Klaudiusza Ptolemeusza w traktacie Γεωγραφικὴ Ὑφήγησις (*Nauka geograficzna*) i Macieja z Miechowa (1457–1523) w dziele *Tractatus de duabus Sarmatis Asiana et Europiana et de contentis in eis* (Kraków 1517), jak i współczesnej Szymonowicowi Rzeczypospolitej Obojga Narodów, która miała zajmować terytorium określone przez Miechowitę jako ‘Sarmatia Europea’ (Sarmacja Europejska). Cf. Maciej z Miechowa, *Opis Sarmacji azjatyckiej i europejskiej*, przeł. T. Bieńkowski, Wrocław 1972; T. Ulewicz, *Sarmacja: studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku*, II wyd., Kraków 2006.

w. 271–272: *olim alterum illic, Maximum Hosium | habemus* – Stanisław Hozjusz h. Hozjusz (1504–1579), sekretarz królewski na dworze Zygmunta II Augusta, biskup chełmiński w l. 1549–1551, a następnie warmiński (1551–1579), wybitny teolog i polemista, już za życia nazywany „Podporą Kościoła” (*Columna Ecclesiae*) lub „Młotem na heretyków” (*Malleus Haereticorum*), uczestnik soboru w Trydencie i współtwórca wielu z jego ostatnich dekretów; w 1561 r. otrzymał od papieża Piusa IV kapelusze kardynalski, a w 1574 r. został Wielkim Penitencjarzem. Pochodził z niemieckiej rodziny Hose, która osiadła w Wilnie. Studiował w Akademii Krakowskiej, a następnie w Padwie i Bolonii, gdzie uzyskał doktorat obojga praw. W 1565 r. sprowadził do Braniewa zakon jezuitów. Od czasów zakończenia obrad soboru trydenckiego (1563) stał się niekwestionowanym przywódcą (występującym nawet przeciw prymasowi Jakubowi Uchańskiemu) reformacji katolickiej (kontrreformacji) w Rzeczypospolitej, który próbował zwalczać wszelkie nieortodoksyjne poglądy teologiczne, a także podejmował wielokrotnie próby doktrynalnej i instytucjonalnej reorganizacji Kościoła. Pozostawił wiele pism teologicznych oraz polemicznych, wśród których znalazły się między innymi takie traktaty jak: *Confessio fidei catholicae christiana* (Moguncja 1557), *De expresso Dei verbo, libellus valde utilis ac his temporibus necessarius* (Rzym 1559), *De oppresso Dei verbo libellus*, *De origine haeresium nostri temporis* (Lowanium 1559). Hozjusz zmarł 5 VIII 1579 r. w miejscowości Capranica pod Rzymem i został pochowany w Bazylice Najświętszej Maryi Panny na Zatybrzu (*Basilica di Santa Maria in Trastevere*). Od 1578 r. był kardynałem-prezbiterem tego kościoła. Dokładny opis śmierci kardynała

sporządził jego sekretarz oraz wydawca pism zbiorowych (Kolonia 1584), Stanisław Reszka, w dziele *Domini Stanislai Hosii, Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis, vita* (Rzym 1587), w którym określił Hozjusza mianem „magnus Veritatis praedicator” („wielki kaznodzieja Prawdy”). W odzie żałobnej (*ode lugubris De obitu Magni Stanislai Hosii Cardinalis* (Kraków 1580) przedstawił on zmarłego kapłana jako wzorowego pasterza czuwającego nad powierzoną mu owczarnią. Poetycki życiorys Hozjusza opracował również jego bliski współpracownik, jezuita Tomasz Treter (1547–1610), w poemacie biograficznym *Theatrum virtutum ac meritorum Domini Stanislai Hosii* (Rzym 1588), zawierającym sto miedziorytów z najważniejszymi scenami z życia i działalności kapłana. Cf. także *foricinium* 115 Jana Kochanowskiego *Stanislai Hosii manibus* (idem, *Elegiarum libri quattuor eiusdem Foricoenia, sive epigrammatum libellus*, Kraków 1584, s. 167). Cf. S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 1999; *Odparcie przedłożeń Brencjusza; O uciśnionym Słowie Bożym*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2001; *O postępowaniu z odłączonymi*, przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2009.

w. 279–284: *vir quondam e quibus integer... scelestata tecta* – aluzja do historii zniszczenia Sodomy i Gomory za pomocą deszczu ognia i siarki, opisaney w Rdz 19, 1–29. Bóg pozwolił Lotowi i jego rodzinie opuścić miasto tuż przed zagładą.

ODAE TRES FUNEBRES
DE LAUDIBUS
STANISLAI SOCOLOVII,

Stephani Regis Polonorum,
quondam Theologi, Viri integerrimi
et eloquentissimi,

Ad Illustriss[imum] et Reverendiss[imum] Dominum,
D[ominum] Hieronymum Comitem
a Rozrazow, Episcopum
Vladislaviensem et Pomeraniae,
Virum Amplissimum

Andrae Schonaei, publici in Academia
Cracoviensi, philosophiae professoris

CRACOVIAE,
In Officina Lazari. Anno Domini
1595

TRZY ODY ŻAŁOBNE
NA POCHWAŁĘ
STANISŁAWA SOKOŁOWSKIEGO,

męża znakomitego i najwymowniejszego,
niegdyś teologa
Stefana, króla Polski,

Do Jaśnie Wielmożnego i Przewielebnego Pana,
Pana Hieronima hrabiego
na Rozdrażewie, Jaśnie Oświeconego
biskupa wrocławskiego
i pomorskiego,

Andrzeja Schoena, profesora filozofii,
wydane w Akademii Krakowskiej

W KRAKOWIE,
W Drukarni Łazarzowej. Roku Pańskiego
1595

Hieronymo Comiti [A v.]
 a Rozrazov, Episcopo Vladislaviensi
 et Pomeraniae

ANDREAS SCHONAEUS

Tandem ergo se erigens malis e luctibus
 paullumque lacrimis turgidas siccans genas,
 hoc quaecumque reddit officium pio,
 Musa, cineri, Socolovium adumbrans brevi
 versu ut solet pictor minuta imagine 5
 comprehendere orbem, namque totum effingere
 vix ipse Homerus posset aut Maro aemulus.
 At tu, inclite Rozrazoviae gentis comes,
 par saeculi prisci piis episcopis,
 Musam hanc lugubrem vultu amoeno suscipe 10
 et sine, tuo ut decora claro nomine
 lucem aspiciat et per virorum ora volitet.
 Nam Socolovii amicus patronusque olim eras,
 dulcissima in cuius memoria, ille ultimum
 clausit diem tecum loquens per epistolam. 15

ANDRZEJ SCHOEN [A v.]

Do Hieronima, hrabiego
na Rozdrażewie, biskupa wrocławskiego
i pomorskiego

I oto, wstając z żalów tak nieszczęsnych,
a z łez otarłszy nieco twarz spuchniętą,
oddaje Muza świętym prochom swoją
posługę, w krótkim chcąc Sokołowskiego
przedstawić wierszu, jak w obrazku małym 5
świat mieści malarz. Zresztą, czyż sam Homer
lub rzymski Maro wszystko wyrzec zdoła?
A ty, dostojny hrabio z Rozdrażewa,
biskupom świętym dawnych wieków równy,
pogodnie przyjmij tę żalobną Muzę, 10
by, ozdobiona sławnym twym imieniem,
ujrzawszy światło, z ust do ust się niosła.
Sokołowskiego druhu i patronie,
pamiętał on o tobie w dniu ostatnim
żywota swego, list do ciebie pisząc. 15

ODAE TRES FUNEBRES [A 2]
 Andreae Schonaei
 DE LAUDIBUS S[TANISLAI] SOCOLOVII,
 Stephani Regis Polonorum
 quondam Theologi

ODE PRIMA

1.

Canora fide callidus
 ventos fluviosque concitos mo-
 rari Orpheus, sua dum silentes,
 uxor inanima,
 ad animas Erebi profundi 5
 descenderat, arte dulci,
 solatus amicae
 coniugis occasum lacrimosum

2.

et ipse Orci adiit domos
 furvas levibusque mistus umbris, [A 2 v.] 10
 sumit plectra lyraeque cantu
 Tartara inamoe-
 na simulacraque luce cassa,
 demulcet agitque victor,
 caram Euridicen ut 15
 trux sineret Fatum remeare.

3.

Redit proximaque illa ter-
 ris occipit albicans tueri
 lumen, sed male cauti amoris
 peccat oculus. 20
 Itaque nox redit atra vanam
 prensatque maritus umbram.

TRZY ODY ŻAŁOBNE [A 2]
Andrzeja Schoena
NA POCHWAŁĘ STANISŁAWA SOKOŁOWSKIEGO,
niegdyś teologa Stefana,
króla Polski.

ODA PIERWSZA

1.

Mistrz, zdolny dźwięczną lirą
wichry powstrzymać i rzeki rwące,
Orfeusz, gdy żona jego,
zstąpiła bez życia,
ku ceniom milczącym otchłani Erebu, 5
słodką sztuką,
łagodząc smutną śmierć
umiłowanej towarzyszki,

2.

sam zaszedł między czarne domostwa
Orku, pomiędzy czcze cienie. [A 2 v.] 10
Ujmuje plektron, śpiewem liry
czaruje przykry Tartar
i pozbawione światła widma,
aż takie odnosi zwycięstwo,
że ukochanej Eurydyce 15
srogie Fatum powrócić pozwala.

3.

Ta zaś, zbliżając się ku ziemi,
blade poczyna dostrzegać światło,
lecz pełne niebaczej miłości
oko małżonka grzeszy. 20
Przeto czarna powraca noc,
on zaś ściska czczą marę.

Nolunt fera fata ig-
noscere bis legesque refigere,

4.

eam saepe poposceram 25
grandem citharam ferire plectro
postquam morte obita occidit, nostri [A 3]
orbis oculus,
Socolovius, qua ego, plenus almis
spebus, supera aggredi ausus, 30
caelis ab amoenis
magnam animam in terras revocassem.

5.

Sed haud profuit optio
grandique dolore Musa onusta
in luctu tenebrisque maestis 35
obticuerat
quasi simul tumulo reposta.
Nam si iubar aureum Phoe-
bi, diripias po-
lis, reliquis nox ignibus instat 40

6.

repens, nec tacitum rubet
Luna, exhilarans vagos viato-
rum cursus, ita, cum, Patrone,
haud mihi tuum a- [A 3 v.]
spicere fas iubar amplius, ca- 45
ligo caput atra condit
et si qua fuit lux,
occidit inque evanuit umbras.

Srogie Fatum nie chce darować,
po raz wtóry wyroków odwołać.

4.

W tę to lutnię potężną 25
chciałbym często uderzać plektronem,
gdy umarło i zgasło [A 3]
Oko naszego świata, Sokołowski.
Z nią pełen dobrych nadziei
śmiałybym wstąpić do nieba, 30
by z rajcu miłego
wielką duszę przywołać na ziemię.

5.

Lecz dobre chęci na nic.
Muza przygnieciona wielkim bólem,
wśród żalu i smutnych ciemności 35
zamilkła,
jakby wraz z nim do grobu złożona.
Jeśli bowiem złoty blask Feba
odbierzesz niebiosom,
na inne światła noc czyha 40

6.

nagła i nie błyszczy już w mroku
księżyc świecący na szlakach błędnych
wędrowców. Gdy zatem, Patronie,
nie mogę już widzieć [A 3 v.]
blasku Twych oczu, 45
mgła czarna głowę okrywa,
a jeśli nawet było gdzieś światło,
rozproszyło się w cieniu i zgasło.

7.

Vel ergo Trace de Orptheo
 est fabula, vel meum acrius cor 50
 Socolovi amor urit atque
 Orphea tori
 socia, namque ubi maior est prae-
 sentis rei amor, si ea absit,
 maerorque dolorque 55
 tristior infestat cor amarum.

8.

Sed, o Musa mea, erige
 te luctibus his malis, licet sis
 deformi illuvie situque
 obsita. Levi- 60
 us at enim horridule vocari [A 4]
 turpem obstupidamque, quam (si
 mens, conscia iniqui,
 arguat) ingratam oraque turpi

9.

pudore occupet, hoc enim 65
 immane scelus creatque alitque
 pestes monstraque abominanda
 omniaque na-
 ta bene suffocat inficitque.
 Hinc anxia opum cupido 70
 aucta obruitur re,
 parcit et, ut sacris, male parto.

10.

Clientum hinc mala gratia
 per sibila per malasque fraudes
 altores violat feroxque 75
 cana capita

7.

Oto więc baśń o trackim Orfeuszu,
 a przecież serce moje silniej 50
 Sokołowskiego miłość pali
 niż Orfeusza towarzyska łoża.
 Im bardziej się bowiem obecną osobę miłuje,
 tym większym smutkiem, gdy jej braknie,
 żalność i boleść 55
 dręczą pełne goryczy serce.

8.

Lecz powstań, Muzo moja,
 z tych nieszczęsnych żalów,
 choć rdzą i brudem szpetnym okryta.
 Lżejsze jest przecież 60
 straszne miano szkaradnej i zdrętwiątej [A 4]
 niż (gdy oskarży
 dusza, podłości świadoma) niewdzięcznej,
 kiedy oblicze haniebnym

9.

wstydem spłonie. Ta bowiem wielka 65
 zbrodnia rodzi i tuczy
 zarazy i wstrętne potwory,
 a wszystko, co urodzone
 dobrze, zatruwa i dusi.
 Przez nią nerwowa żądza bogactw 70
 tonie w coraz większym majątku,
 chroniąc niegodną zdobycz jak świętość.

10.

Przez nią nieżyczliwość klientów
 szemraniem i niecnymi podstępami
 znieważa żywicieli, a okrutna 75
 młodzież siwe głowy

pede premit tumido iuventus.
 Non est ita terra nequam, [A 4 v.]
 quae credita reddit
 ubere foetu, non ita saevi 80

11.

leones, elephanti et a-
 cres, non Iovis alites citique
 delphines, rabidi aut molossi,
 quos levis ofel-
 la benefactaque perminuta 85
 usque ad grave demerentur
 imi obsequii iugum
 inque rogos ardentis heri insi-

12.

liunt, questionibus aut nimis
 longis gravibusque se trucidant. 90
 Nam me ut vidit, amavit atque
 divite penu
 diu aluit, merito haud meo ullo,
 impannem, inopem horridumque
 deduxit et ipse [B] 95
 Aones in montes Heliconque

13.

in umbrosum, ubi fons sacer,
 quem Pegasus eruit pede acri,
 lauris obsitus et cupressis,
 melliflua aqua 100
 rigat et exhilarat novenas,
 doctis fidibus, sorores.
 Posthac Sophiae antra
 omnisciae ostendit Stagyraeque

pyszną depcze stopą.
 Nawet ziemia nie jest tak nikczemna, [A 4 v.]
 bo to, co jej dano, w obfitym plonie
 oddaje. Ba, nawet srogie 80

11.

lwy oraz dzikie słońce,
 nawet ptaki Jowisza czy chyże
 delfiny, nawet wściekle psy,
 byle kąskiem i najmniejszymi
 dobrodziejstwami 85
 zobowiązane do ciężkiego
 jarzma pokornej służby,
 na stos pogrzebowy za panem skaczą

12.

lub wyniszczają się same
 zbyt długą i srogą żałobą. 90
 Gdy mnie ujrzał, pokochał,
 a ze spiżarni swej bogatej
 długo karmił, bez mej zasługi żadnej.
 Nagiego, ubogiego, nieokrzesanego
 sam zaprowadził [B] 95
 w Aońskie góry, na Helikon

13.

cienisty, gdzie święte źródło,
 które Pegaz swym wybił kopytem
 pośród cyprysów i laurów,
 ożywia i cieszy 100
 miódopłynną wodą
 dziewięć siostr, by uczenie
 grały na lutni.
 Potem zaś wskazał
 wszechwiedzącej Mądrości czeluście

14.

vias irremeabiles 105
 et Daedali facta multiformis
 naturae super aethera et infra
 iussit oculis
 liquidioribus intueri.
 Quid plus feceret pater na- 110
 to, quidve nepoti
 cascus avus? Quo mutua reddam? [B v.]

15.

Nec hanc dulcem animam tuis
 pro manibus, hostiae instar atrae,
 si devovero par piumpque 115
 reddidero ti-
 bi, sed et haud meritis gravatim
 succumbo, tuus volo sem-
 per debitor esse.
 Interea gratum accipe velle. 120

ODE SECUNDA

1.

Age ergo, edite naeniam
 maestam lacrimasque mittite atras,
 quicquid mundus habet profanae
 artis et ab ae-
 there datae sapientiae almae! 5
 Paucis viget intus acris
 sollertia mentis,
 caeca potens rerum penetrare. [B 2]

2.

Eam si tibi non dedit
 natura, gravem haud iuvat laborem 10

14.

i bezpowrotne drogi Stagiry, 105
 a dzieła Stwórcy różnokształtnej
 natury, niebiańskie i podniebne,
 pozwolił oglądać
 bystrzejszym okiem.
 Cóż więcej ojciec zrobiłby dla syna? 110
 Cóż dla wnuka dziad stary?
 Czymże się odwzajemnię? [B v.]

15.

Nawet jeżeli swą miłą duszę
 oddam za Twoją w śmiertelnej ofierze,
 nie dam Ci czegoś 115
 równie świętego.
 Chętnie się jednak wobec zasług korzę,
 pragnąc na zawsze
 być Twym dłużnikiem.
 Tymczasem przyjmij wdzięczną wolę. 120

ODA DRUGA

1.

Dalej więc, podnieście smutny
 lament, lejcie żałobne łzy,
 gdziekolwiek jest na świecie świecka
 sztuka, czy z nieba
 dana ożywcza mądrość! 5
 Nieliczni mają w sobie żywą i błyskotliwą
 przenikliwość umysłu,
 pragnącą dotrzeć do ukrytego sensu rzeczy. [B 2]

2.

Jeśli nie dała ci jej
 natura, na nic się nie przyda 10

urgere accubuumque doctos
 volvere libros.
 Perit agro sterili repostum
 granum, velut hique corvi
 contra Iovis ali- 15
 tem male rauco gutture strident.

3.

Et ut montibus arduis
 quercus, mage quo tremiscit Euro,
 ac saevo Borea laborat,
 undique minan- 20
 tibus ei excidium protervis
 ventis, mage fixa terris,
 stat vertice celso,
 latius augens agricolae umbram,

4. [B 2 v.]

ita altus vigor ingenii 25
 ignescit et acriora sumit
 incrementa, gravi ex labore
 pervigilio-
 que vigili, ardua quaeque rerum
 immensaque et invia ulli 30
 vincens peragransque,
 supra hominem effulgens, hominem intra.

5.

Licet sint sola pingua
 fecundaque rura, si quiescant,
 nec tauris validis, nec unco 35
 vomere preman-
 tur, inarata situmque passa,
 non fruge bona beabunt

do ciężkiej zmuszać się pracy,
nad ksiąg uczonych lekturą ślęcząc.
Ginie ziarno na grunt jałowy
rzucone, jakby kruki
zagłuszały ptaka Jowisza 15
krakaniem ochrypłych gardeł.

3.

A jak dąb na wyniosłych górach,
im bardziej drży pod wpływem Euru
czy cierpi od srogiego Boreasza
i grożących mu zewsząd śmiercią 20
gwałtownych wichrów,
tym silniej osadzony w ziemi,
wznosi się świetną koroną,
szerszym darząc cieniem rolnika,

4. [B 2 v.]

tak też wzniosła siła talentu 25
goreje i wzrasta gwałtownie
pod wpływem ciężkiego trudu
oraz bezsennych czuwań,
pokonuje i przekracza wszystko, co dla kogoś
trudne, ryzykowne, niedostępne, 30
jaśniejąc ponad człowiekiem
i w człowieku.

5.

Jeśli ziemie, choćby i żyzne,
i role, choćby i płodne, spać będą 35
nieujarzmione siłą krzepkich wołów
oraz lemiesza zakrzywionego,
niezaorane, zleżałe,
to nie ucieszą szczęśliwym plonem

pigrum dominum, sed
cum tribulis lappas loliumque 40

6.

ferent, materiam foci. [B 3]
Di namque labore cuncta
progignunt, retinent foventque,
nec mala per o-
tia sinunt homines perire. 45
Sic fortis equus, diu cum
stat clausus opaco
in stabulo, nutat pede claudo.

7.

Utroque in stadio inclitus
Socolovius ferebat usque 50
victricem ante alios coronam.
Mens erat ei
cata, sagax et acuta, sive
priscum foret extricandum
sensu latebroso, 55
seu nova procudenda perite,

8.

tenaci tamen usque cu-
ra, continuo incubando chartis, [B 3 v.]
discebat studio inquiete,
tempora taci- 60
ta venienti adimens sopori
condens solidos diesque
ac si foret ipsum,
vivere, verum, discere, scire

gnuśnego pana, lecz tylko
osty, łopiany i kąkol 40

6.

wydadzą na żer dla ognia. [B 3]
Bogowie bowiem dzięki pracy wszystko
rodzą, utrzymują, wspierają,
nie pozwalając ludziom
zginąć przez zgubne próżniactwo. 45
Nawet silny koń, gdy długo
stoi zamknięty w ciemnej
stajni, na chwiejnych nogach kuleje.

7.

Znakomity w obu dyscyplinach,
nosił Sokołowski bez przerwy 50
zwycięski wieniec, wyprzedzając innych.
Miał bowiem umysł
roztropny, bystry i przenikliwy,
gdy trzeba było wyłuskać rzecz dawną
z tajemnego sensu, 55
lub umiejętnie stworzyć coś nowego.

8.

Jednak w ustawicznej trosce,
nieprzerwanie ślęcząc nad księgami, [B 3 v.]
uczył się z gorączkowym zapałem,
ciche godziny 60
odbierając nadchodzącej senności,
a dni spędzając pracowicie,
jakby życie było rzeczywiście
uczeniem się, pojmowaniem,

- 9.
- et arte ingenua rudes 65
 formare, proinde nomen usque,
 doctrina velut alite, altum
 extulerat ae-
 thera, micans, velut inter astra
 fulgentia luna pernox. 70
 Sic iudicium acre
 indiderat natura Deusque.
- 10.
- Ab ipsis iuvenilibus
 annis, sapiebat usque corde
 prudenti, nitidum decorum [B 4] 75
 callidus ubi-
 que retinere neque umquam ineptum,
 mordax leveque aut protervum
 crudo excidit ore.
 Talia scripsit, talia gessit. 80
- 11.
- Licet grande sonans quoque
 dormitet Homerus et diserti
 scriptores habeant suas la-
 bes vitiaque,
 velut in egregio ore naevos, 85
 nil tale tamen notatum
 umquam in Socolovio.
 Omnia sic mens cauta regebat.
- 12.
- Si abest iudicium catum,
 desunt simul omnia haud iuvatque 90
 ars multa igeniique virtus,
 quin magis erunt [B 4 v.]

9.

i wpajaniem prostaczkom szlachetnej sztuki, dlatego swe imię,
dzięki skrzydlatej wiedzy,
wzniósł na wyżyny
niebios, jasny jak księżyc, świecący
całą noc wśród jasnych gwiazd. 70
Tak przenikliwym sądem
obdarzył go Bóg i natura.

10.

Już od lat młodzieńczych
mądrze rozumował roztropnym
sercem, godność bez skazy [B 4]
umiejąc zawsze zachować; 75
nigdy nic niedorzecznego,
kąśliwego, płochego, zuchwałego
nie wymknęło się z ust bez namysłu.
Tak pisał, tak postępował. 80

11.

A chociaż i brzmiały dostojnie
Homer zdrzemnie się czasem,
a wymowni pisarze mają
swe skazy i wady,
niby brodawki na pięknym obliczu, 85
nikt jednak nic takiego nie znalazł
nigdy u Sokołowskiego.
Tak baczny umysł nad wszystkim panował.

12.

Gdy braknie sądu bystrego,
brak zarazem wszystkiego i na nic
rozliczne sztuki czy siła talentu. 90
Co więcej, będą ci one raczej [B 4 v.]

ea tibi exitio probroque
 et sola putamina obti-
 nebis, nucleo absque
 consilium cum re fugientque. 95

13.

Id unum est sapientiae
 lumen notaque atque regula omnis
 virtutis sociaequae pacis
 forte retina- 100
 culum, animos hominum tot inter
 et nescia corda flecti,
 dicens bene ius domi
 armaque portans laurea ab hoste.

14.

O qua fama Academiae, 105
 Iagello, tuae, undique affluentem
 heroum sobolem expolivit
 arte varia,
 docuit atque diserta fari [C]
 et templa, scholas, senatum, 110
 unus vir abunde
 discipulis doctis cumulavit.

15.

O, felix ter et amplius,
 cui contigit illud eloquens os
 saepe audire decusque sermonum 115
 accipere men-
 te cupida, enthea dum recludit
 decreta Lechique regem
 fortem, urbicapum Mo-
 scumque Scythamque audace domantem 120

zgubą i hańbą
i zbierzesz same łupiny
pozbawione esencji, 95
a myśl się rozmyje i przedmiot.

13.

To jest jedyna pochodnia
i znak mądrości, prawidło
wszelkiej cnoty, solidna cuma
społecznego pokoju, 100
pośród tylu ludzkich umysłów
i niezłomnych serc
wyznacza słuszne prawa w ojczyźnie,
wrogom chwałę zwycięstwa odbiera.

14.

O jakże ta chluba twej Akademii, 105
o Jagiełło, wykształciła napływających
zewsząd potomków znakomitych mężów
w rozmaitych sztukach
oraz nauczyła ich sprawnie mówić. [C]
Świątynie zaś, szkoły i senat 110
ten jeden mąż obficie
uczonymi uczniami napełnił.

15.

O stokroć szczęśliwy,
komu dane było często słuchać
tych ust wymownych, a piękno kazań 115
chłonąć zachłannym
umysłem, gdy ów odsłania boskie
wyroki, a króla dzielnego
Lechitów, miast zdobywcę,
pogromcę Moskwy i Scytów w śmiałej 120

16.

duello, eloquio regit
 mire attonitum iubetque vitas
 culpasque eluere inque caelum
 evehit, ubi,
 hilaritudine nunc perenni, 125
 heroibus additus, com- [C v.]
 pletur. Sed et illum
 alma beat fortuna, polita

17.

et aevo aequiparanda ca-
 no dignaque Olympicis theatris, 130
 qui liber vacuusque legit
 posthuma viri
 opera. Spiritus ille Dius
 per singula verba spirat,
 utque horto in amoeno, 135
 dant hilarem Patres ibi odorem.

18.

Malignam rabiem furen-
 tis prodidit haeresis, latentes
 eiusque exuvias retexit,
 vellera dolo- 140
 sa rapiens laceransque, contu-
 ditque effera rictibus di-
 ris ora lupi, qui [C 2]
 usque animas tot mittit ad Orcum.

19.

Et ut, quem malus abstulit 145
 error, loca in avia, huc et illuc
 mentem dividit anxiam, an ve-
 stigia retro

16.

walce swym słowem prowadzi,
zachwyconego przedziwnie, każąc
obmyć życie z grzechów, i do nieba
wynosi, gdzie teraz
napawa się wieczystą 125
radością, powiększywszy grono [C v.]
bohaterów. Lecz i temu
szczęści łaskawy los, kto

17.

w wolnej chwili czyta,
właściwe sędziwemu wiekowi, 130
godne niebiańskich pałaców,
pośmiertne pisma
tego męża. Duch ów Boży
tchnie z każdego słowa,
Ojcowie użyczają tu wdzięcznej woni 135
jak w miłym ogrodzie.

18.

Ukazał on złośliwą furie
szalejącej herezji i odkrył
jej ukryte pęta,
zrywając i szarpiąc 140
oszukańczą owczą sierść,
zamknął ziejący okrutną paszczą
pysk wilka, który [C 2]
tyle dusz posyła do Orku.

19.

I jak ktoś, kogo zgubny 145
błąd na bezdroża zaniesie,
zatroskany, z myślami się bije,
czy wracać po śladach,

legat, an urgeat invio vi-
 am tramite, per iuga aspris
 horrentia saxis 150
 per nemorumque umbras tenebrosas.

20.

Pudet retrogradi, timet
 procedere, tentat ergo transver-
 se calcare viam proculque 155
 dissita celer
 loca petit, rogitans quo eundum.
 Sic multibiba atque demens
 Lutheria, palans
 per loca inaccessa et male tuta, [C 2 v.] 160

21.

adit Gravigenas remo-
 tos quaerit iterque rectum, at illi
 infesti licet usque Romae,
 vera Latii
 tamen eis digito fideli 165
 vestigia tramiteque
 monstrant atavorum.
 Illa pudore impleta gravemque

22.

popelli male creduli,
 cui sublitum et os, timens furorem 170
 infamesque cruces et enses,
 roboraque ma-
 luit iter peragrare fallax
 plebique ferum in barathrum
 praepandere lumen, 175
 quam capitis felice periclo,

czy przez wertepy podążać,
przez wzgórze straszące 150
przykrymi skałami,
przez mroczne cienie gęstwiny,

20.

wstydzi się zawrócić, ale nie śmie
iść naprzód, próbuje więc kroczyć 155
drogą na przelaj i idzie
prędko do bardzo
odległych miejsc, pytając o drogę,
tak opilcza i szalona
Luteria, błędząc
po niezbadanych i niebezpiecznych miejscach, [C 2 v.] 160

21.

dociera do odległych Greków
i szuka właściwej drogi, a oni,
choć tak wrodzy Rzymowi,
jednak rzetelnie
pokazują jej palcem 165
słuszne ślady Lacjum
i drogę przodków.
Ona zaś pełna wstydu i lęku

22.

przed szalem źle wierzącego pospólstwa,
które też zostało oszukane, 170
bojąc się miecza, męczarni,
więzienia, wołała
wejść na fałszywą drogę
i poprowadzić tłum
ku strasznej otchłani 175
niż szczęśliwie narażając głowę,

23. [C 3]

recantare venefica
 periuria Lutheri ebriaci
 occultumque aperire vulnus.
 Interim et ea, 180
 tacita dum silet inque peius
 ultro ruit et perit, pa-
 tescit mala mens ac
 transfugium hoc pervulgat in orbem

24.

disertus Socolovius, 185
 grandi opprobrio replens Tubingam.
 I, rursus pete Thraciae oras,
 i, pete vel I-
 aponidum aurea regna, cernes
 ritusque fidemque Romae, 190
 quae cum tibi sordent,
 ultimum in orbem transtulit illa

25. [C 3 v.]

Deus. Sed quid ego haec moror,
 vivace feruntur ala ubique,
 et doctos oculos fatigant. 195
 Utque Samius
 Pythagoras, ab imagine altae
 plantae Herculis, arduam mo-
 lem corporis inte-
 gri reperit, scite modulando, 200

26.

ita haec paucula, sat tibi
 magnum indicium datura, quantum
 doctrinae columen decusque
 Socolovius

23. [C 3]

odwołać pełne jadu
krzywoprzysięstwa pijanego Lutra
i odsłonić ukrytą ranę.
Chociaż, trwając 180
w cichym milczeniu, coraz gorzej
upada i ginie, przewrotna
myśl stoi otworem,
a zaprzaństwo to w świecie rozgłasza

24.

wymowny Sokołowski, 185
okrywając wielką hańbą Tybingę.
Idź nawet w krainy trackie,
idź choćby i do
wspaniałego królestwa Japonii –
ujrzysz wiarę i rzymski obrządek; 190
skoro nimi gardzisz, zostały
przeniesione na koniec świata

25. [C 3 v.]

przez Boga. Lecz czemu tu się zatrzymuję?
Na prędkich skrzydłach mkną wszędzie
i nęcą uczone oczy. 195
Jak zaś samijski
Pitagoras według miary wielkiej
stopy Herkulesa oszacował ogrom
wielkości całego ciała,
zręcznie wyznaczając proporcję, 200

26.

tak niech tych parę słów starczy,
by dać ci dobrą wskazówkę,
jak wielkim filarem i chlubą nauki
był Sokołowski.

fuit, ita unica linea olim 205
 per Protogenis venustam
 deducta tabellam,
 prodidit excultum manu Apellem.

ODE TERTIA [C 4]

1.

O Diva, aurea progeni-
 es delictumque dulce caeli,
 Regina omnipotentis orbis
 unaque salus
 hominibus miseris, levamen 5
 praesensque laborum et aerum-
 narum! Quae superni
 imperii claves moderaris,

2.

recludens nitidas domos
 Divuum, immeritis mori, auro ubi undique 10
 et gemmis variis coruscant
 splendida pala-
 tia et amica quies voluptasque
 immensa viget fremuntque
 cantusque chorique, 15
 gaudiaque aeternum duplicantur.

3. [C 4 v.]

Penes te omnia sunt bona,
 res, vita, salus, fides, amici
 libertasque decusque verum,
 indiga nihil 20
 opis et ambigui favoris
 stulto a populo, tibi ipsi

Tak nigdyś jedna kreska
poprowadzona przez piękny
obraz Protogenesa
wydała finezję ręki Apellesa. 205

ODA TRZECIA [C 4]

1.

O święta, złocista córo
i słodka rozkoszy niebios,
Królowo szerokiego świata,
jedyne ratunku
nieszczęsnych ludzi, niezawodna 5
ulgo w trudach i udrękach,
Ty, która dzierżysz
klucze Niebieskiego Królestwa,

2.

otwierając wspaniałe domy niebian
dla tych, którzy nie zasłużyli na śmierć. 10
Tam jaśnieją złotem i klejnotami
świetne pałace,
panuje przyjazny pokój
i rozkosz bezmierna, brzmia głośno
chóralne śpiewy, 15
wciąż podwajając radość.

3. [C 4 v.]

U Ciebie są wszystkie dobra,
mienię, życie, zbawienie, wiara, przyjaciele,
wolność i honor prawdziwy;
nie potrzebujesz żadnego 20
datku ni łaski niepewnej
od ciemnego ludu, sama sobie

tu premium honosque
regno Asiae sublimior illi-

4.

que defers diadema so- 25
li nobile vividamque laurum,
qui gazas Arabum irretorto
spectat oculo
domat et acre cor impotentis
irae vetitique flammis 30
restringit amoris,
liber ab omni labe maligna.

5.

Proinde ultima serviit [D]
Thule Latio Remique pubes 35
Medis Aethiopique fusco
iura placida
dedit. Et aspera Sparta bellis,
muris opibusque cassa,
regnavit Achaeis,
imperii regina potentis. 40

6.

Nihil maius in orbe vir-
tute, aut simile extat, aut secundum,
quam penna metuente solvi
Fama agit et us-
que velut Hesperus occidentem 45
solem comitatur effertque
ultra Garamantas
Antipodum et vestigia versa.

7.

Et ut navigeri maris

jesteś nagrodą i zaszczytem
dostojniejszym niż królestwo Azji.

4.

Temu zaś dajesz jedynie 25
szlachetny diadem i laur nieśmiertelny,
kto na skarby Arabów spokojnym
patrzy okiem
i powściąga porywcze serce,
uśmierza ogień gwałtownego gniewu 30
i zakazanej miłości,
wolny od wszelkiej niegodziwej zmayı.

5.

Dlatego krańce świata [D]
służyły Lacjum, a ród Remusa 35
nadał łagodne prawa Medom
i czarnym Etiopom.
Surowa zaś Sparta
bez wojen, murów i bogactw,
rządziła Achajami
jako królowa potężnego imperium. 40

6.

Nie ma nic takiego na świecie,
jak cnota ani nic podobnego.
Niesie ją na niezniszczalnych skrzydłach
Sława i aż tam wynosi,
gdzie gwiazda wieczorna spotyka 45
zachodzące słońce,
poza Garamantów, poza ślady
chodzących do góry nogami Antypodów.

7.

A jak nadaremnie w potężną skałę

cautem validam irrita quatit vi [D v.]	50
decertans Boreae Africus, stat fixa tamen il- la tumidasque repellit undas atque immania flabra differtque domatque.	55
Mascula sic virtus, furibundi	
8.	
minaces oculos tyran- ni ludibriumque turpe vulgi, nil formidat amatque pulcram proiicere ma- gis animam tolerareque acres boias, pedicas, numellas nervosque facesque, quam solida de mente sinat se	60
9.	
moveri iubeatque ma- la et posthabeat lucris honesta, infidis dominis adulans. [D 2] Simplicem animum gerit amatque, oculos serena os libera, fronte aperta peiusque veneno insidiosos odit amicos.	65
10.	
Apertis odiis furere iraeque foras vibrare tela praestat, quam simulare vultus fronteque hilari tegere corda inimica, sicut tectum mage saevit ulcus	75

na żeglownym morzu uderza swą siłą [D v.] 50
 Afrykus walczący z Boreaszem, a ona
 stoi przecież niewzruszenie
 i odpiera wzdęte fale,
 a potężne podmuchy
 rozprasza i poskramia, 55
 tak też mężna cnota

8.

groźnych oczu szalonego tyrana
 ani szpetnego śmiechu tłumu
 nic się nie boi. Woli raczej
 oddać szlachetną 60
 duszę, znosić srogie
 kajdany, okowy, pęta,
 dyby i płomienie
 niż dać się ze stałości ducha

9.

wytrącić, zapragnąć zła 65
 i przełożyć zysk nad uczciwość,
 schlebając nieuczciwym panom. [D 2]
 Okazuje i miłuje
 szczerłość ducha, ma niekłamane i uczciwe
 oblicze o pogodnych oczach, 70
 a bardziej niż trucizny
 nienawidzi zdradzieckich przyjaciół.

10.

Woli wrzeć jawną niechęcią
 i miotać pociski gniewu
 niż fałszować wyraz twarzy 75
 i pogodą oblicza
 pokrywać wrogość w sercu;
 ukryty wrzód bardziej wszak wzbiera

contage maligna,
quam quod in extrema cute putret. 80

11.

Sed, heu, rara nimis viget
virtus, ita rara quaeque magna,
vix unum, atque duos ferunt regna
atque populi, [D 2 v.]
solidae et omnigenae, qui, alumni 85
virtutis, opes, honores
plaususque sonantes
despiciant, in se teretes et

12.

rotundi, super omnia
humana caput sacrum efferentes. 90
Qua te ergo celebrem lyra? Quo
carmine canam,
Socolovi, aethereis caduco
in corpore par alumnis?
Non te levis ussit 95
ambitio, non gloria fastu

13.

replevit, nec opum fames
dulcem abstulit anxio quietem,
nec livor tua torsit acri
viscera dolo- 100
re, tacite populatus artus. [D 3]
Non et penitis voluptas
infixa medullis,
castum animum tentaverat umquam.

złośliwą chorobą
niż to, co gnije na powierzchni skóry. 80

11.

Lecz niestety! Zbyt rzadko kwitnie cnota,
tak jak rzadkie są wszelkie wielkie rzeczy;
państwa i ludy rodzą ledwie jednego
czy dwóch takich, [D 2 v.]
którzy jako czciciele wszelkiej prawdziwej 85
cnoty wzgardziliby majątkiem,
zaszczytami, głośnym aplauzem,
sami w sobie piękni

12.

i doskonali, ponad wszystko,
co ludzkie, wznoszący świętą głowę. 90
Przy jakiej więc lirze mam Cię opiewać,
jaką sławić mam pieśnią,
Sokołowski, w śmiertelnym ciele
równy synom nieba?
Nie płonęła w Tobie płocha 95
ambicja, chwała nie nadęła Cię

13.

pychą, żądza bogactw
nie odebrała Twojej czujności błogiego spokoju,
ani żółć nie trawiła Twego
serca przykrym bólem, 100
podstępnie spustoszywszy ciało, [D 3]
ani rozkosz przenikająca do szpiku kości
nigdy nie skusiła
czystego umysłu.

14.

Sed et candida rectaque
 mens absque dolo, iuvare prompta,
 omnes consociarat arcto
 foedere tibi
 benevolumque favorem et absque
 laudem invidia pararat. 110
 Mortalium abunde
 vota tot explens, tot geniosque.

15.

Proinde assidue, velut
 denso agmine, flos Lechi nepotum,
 tot clari proceres terebant 115
 limina tua,
 ut oculos sacraque ora cerne-
 rent totque animi venustas [D 3 v.]
 dotes imitati,
 exprimerent vita ingenioque. 120

16.

Proinde ignea sidera
 nunc sub pedibus vides sacrique
 succos nectaris ore libas
 purpureo et in
 Dei inhians faciem, intueris 125
 mortalia cuncta, splende-
 scens luce nova, inter
 indigetes caelique Quirites.

14.

Ale też Twój szlachetny i prawy
umysł, nie znający podstępny, chętny do pomocy,
zjednoczył wszystkich z Tobą
w ścisłym przymierzu,
zjednując Ci przychylną łaskawość
i sławę wolną od zazdrości. 110
Spełniał przecież obficie
tyle pragnień ludzkich dusz.

15.

Dlatego ustawicznie tak liczna rzesza,
sam kwiat potomków Lecha,
tak wielu sławnych dostojników 115
przestępowało Twe progi,
by ujrzeć święte oczy i oblicze,
a naśladować tyle pięknych [D 3 v.]
darów ducha,
ukazać je poprzez swe życie i zdolności. 120

16.

Dlatego teraz oglądasz ogniste
gwiazdy pod nogami i spijasz
święte nektary purpurowymi
ustami, napawając się
widokiem Bożego oblicza, pojmujesz 125
wszystkie śmiertelne sprawy,
jaśniejąc nowym światłem pośród
świętych obywateli nieba.

przeł. Elwira Buszewicz

Objaśnienia

Hieronim Rozdrażewski h. Doliwa (ok. 1546–1600), dyplomata królewski na dworze Stefana I Batoiego, biskup kujawski (rezydujący we Włocławku) w l. 1581–1600.

Był synem Stanisława Rozdrażewskiego, kasztelana rogozińskiego, i Zuzanny z Myszkowskich. Wraz z rodzeństwem przebywał w dzieciństwie przez pewien czas we Francji na dworze Henryka II Walezego. Studiował w Ingolstadt i Rzymie. Na sejmie koronacyjnym Zygmunta III Wazy w 1588 r. wystąpił wraz z grupą biskupów przeciw podpisaniu przez króla aktu konfederacji warszawskiej. Jako głowa diecezji wrocławskiej przeprowadził rozbudowę pałaców biskupów kujawskich w Raciążku i Wolborzu. Został pochowany w rzymskim kościele jezuitów Il Gesù. Cf. L. Kieniewicz, *Senat za Stefana Batorego*, Warszawa 2000, s. 299.

w. 5–6: *ut solet pictor... comprehendere orbem* – identyczną analogię między wielkością tekstu a dokładnością portretu Sokołowskiego, jaki się z niego wyłania (w dziedzinie malarstwa kwestia ta dotyczy proporcji między formatem obrazu a dokładnością przedstawienia), odnajdujemy w utworze Szymona Szymonowica, który zamyka dialog Sokołowskiego *Partitiones ecclesiasticae*.

w. 7: *vix ipse Homerus posset aut Maro aemulus* – Homer i Wergiliusz są tutaj przywołani jako niedoścignieni mistrzowie poematów heroicznych (*Iliady*, *Odysei* i *Eneidy*), słynący z niezwykle precyzyjnych językowo opisów postaci i przedmiotów. Szczegółowa depikcja opisywanych obiektów służy ich unaocznieniu (*hypotypoza*, *evidentia*).

w. 12: *et per virorum ora volitet* – naśladowanie fragmentu *I Ody Istmijskiej* (Do Herodota z Teb, zwycięzcy w wyścigach rydwanów) Pindara, w. 64–65: εἴη viv εὐφώνων πετρύγεσσιν ἀερθέντ' ἀγλααῖς | Πιερίδων („Niech go uniosą na wspaniałych skrzydłach | pięknie śpiewające Pierydy”, tłum. A. Szastyńska-Siemion, Pindar 1981, s. 153), cf. także Cic. *Tusc. disp.* I. 15. 34: słowa wypowiedziane przez umiarkującego Enniusza (*mandata morituri*): „Nemo me lacrimis decorat nec funera fletu faxit. Cur? Volito vivos per ora virum” („Niech nikt nie czci mnie łzami ani nie wszczynaj żałobnego płaczu. Czemu? Żywy krążę na ustach ludzi”) oraz Coch. *El.* IV. 2. 17–18: „Gloria, quae virtute tibi est quaesita, perennis, | Contempta volitat morte per ora virum” („Wieczna sława, którą zdobyłeś dzięki cnotcie, | Gardzi śmiercią i krąży na ustach ludzi”).

w. 13: *Socolovii amicus patronusque* – prawdopodobnie Sokołowski nawiązał kontakt z Hieronimem Rozdrażewskim na dworze Stefana Batorego. Królewski kaznodzieja dedykował biskupowi kujawskiemu traktat homiletyczno-polemiczny *Iustus Ioseph, sive in Iesu Christi, Domini nostri, mortem et passionem, meditationes, in quibus non magis Iudaica perfidia, quam Ariana refutatur impietas* (Kraków 1586). Sokołowski w liście dedykacyjnym nazywa Rozdrażewskiego „świadkiem i obrońcą” („testis et advocatus”) całego cyklu medytacji pasywnych, które postanowił ofiarować biskupowi przez wzgląd na jego „czcigodną cnotę i pobożność” („antiqua virtus et pietas”).

w. 15: *tecum loquens per epistolam* – dosł. „rozmawiając z tobą za pomocą listu”, topos listu jako rozmowy utrwalonej na piśmie ('collocutio scripta'; cf. św. Ambroży *Ep.* 37. 4.) uruchamia topikę uobecnienia (*imago praesentiae*) poprzez tekst. Zostaje on ponadto zręcznie wykorzystany przez Schoena w uzasadnieniu wyboru adresata utworu, poświęconego zmarłemu kaznodziei. Skierowanie ostatnich, jak

się okazało, słów do biskupa kujawskiego nakłada na niego obowiązek godnego upamiętnienia życia i działalności kapłana. Rozmowa rozpoczęta poprzez list domaga się reakcji ze strony adresata niczym pytanie pozostawione bez odpowiedzi. Sokołowski prowadził w ostatnich latach życia ożywioną korespondencję z Rozdrażewskim, która była związana z narastającym konfliktem między profesorami Akademii Krakowskiej a jezuitami, starającymi się o prowadzenie wykładów z filozofii i teologii. Królewski kaznodzieja pisał w liście (prawdopodobnie z 1589 r.) do biskupa kujawskiego: „Dziwne to zwierzęta philosophowie, trzeba je w rozworach chować tak, żebym rad jezuitę do kościoła, a żaki do szkoły pogałał. Nie tylko u nas, ale i wszędzie, bo inaczej ani nauki, ani też podobno *pietas* do swej perfekcyjnej nie przyjdzie”, cf. J. I. Kraszewski, *Athenaeum*, t. I, Wilno 1841, s. 40 oraz M. Korolko, *Materiały do dziejów twórczości Jana Kochanowskiego z lat 1551–1625*, Wrocław 1986, s. 168.

Określenie ‘ode funebri’ (‘oda, pieśń żałobna’) przynosi wiele interesujących informacji z punktu widzenia genologii. Wskazuje ono jednoznacznie (epitet ‘funebris’ nie pozostawia co do tego najmniejszych wątpliwości), że mamy do czynienia z liryczną realizacją epicedium, zbudowanego z trzech kolejnych pieśni, które tworzą koherentną i przemyślaną całość dzięki starannemu opracowaniu przez Schoena ich poetyckiej materii pod względem inwencji i kompozycji.

ODE PRIMA | ODA PIERWSZA

Oktonar (*octonarius*) – oktonar jambiczny stanowi na gruncie poezji łacińskiej modyfikację greckiego trymetru jambicznego akatalektycznego (cf. M. Dłuska, W. Strzelecki, *Metryka grecka i łacińska*, Wrocław 1959, s. 85). W utworze Schoena określenie to nie wskazuje przyjętego przez poetę metrum, ale odnosi się do sposobu konstrukcji poszczególnych strof, z których każda zbudowana jest z ośmiu wersów.

w. 1–21: *canora fide callidus... ignoscere bis legesque refigere* – Scaliger zaleca w rozprawie *Poetices libri septem* (Lyon 1561, s. 52), aby w trakcie inwencyjnego opracowania epicedium korzystać z historii i opowieści mitycznych („funebrium autem carminum rationes atque inscriptiones simul cum argumentis eductae fuerunt ex historicis ac fabulis”). Odtwarzając mit o zejściu Orfeusza do Hadesu (katabaza, gr. Ἄιδου εἰς κατὰβασις), Schoen podąża za Wergiliuszem (*Georg.* IV. 453–527) i Owidiuszem (*Metam.* X. 11–77).

w. 3–4: *Orpheus, sua dum silentes, | uxor inanima* – Orfeusz (*Orpheus*, gr. Ὀρφεύς), syn Apollina i muzy Kalliope, uznawany za największego śpiewaka i poetę Tracji, a nawet całej Hellady. Swoim śpiewem poruszał nie tylko ludzi, ale także drzewa i dzikie bestie. Po śmierci ukochanej żony, nimfy Eurydyki (Εὐρυδίκη), śmiertelnie ukąszonej przez żmiję (według wersji mitu przekazanej przez Wergiliusza uciekała ona wówczas przed pasterzem Aristajosem (Arysteuszem, *pastor Aristaeus*) w dolinie Tempe; cf. Verg. *Georg.* IV. 317–452), zszedł do Tartaru i muzyką poruszył surowych władców podziemi (cf. Ovid. *Metam.* X. 17–39), którzy zgodzili się na powrót małżonki, ale pod warunkiem, że Orfeusz spojrzy na nią dopiero po

opuszczeniu królestwa zmarłych. Złamał jednak zawartą z Hadesem i Persefoną umowę (według Wergiliusza dzieje się tak z powodu szaleństwa czy też bezmyślności (*dementia*) niestrożonego kochanka; cf. *Georg.* IV. 488) i bezpowrotnie stracił Eurydykę, cf. słowa zrozpaczonej nimfy wypowiedziane tuż przed zniknięciem – Verg. *Georg.* IV. 497–498: „Iamque vale: feror ingenti circumdata nocte | invalidasque tibi tendens, heu non tua, palmas!” („Żegnaj! Unosi mnie noc i na próżno ręce ku tobie wyciągam”). Owidiusz wspomina (*Metam.* X. 78–85), że po utracie Eurydyki, Orfeusz zrezygnował z miłości do kobiet i swe uczucia skierował ku młodemu chłopcom.

w. 5: *ad animas Erebi profundi* – Erebus (*Erebus*, gr. Ἔρεβος, czyli ‘mrok’), bóg ciemności spowijających podziemny świat zmarłych. Uważano (cf. Hes. *Theog.* 123–125; Cic. *De nat. deor.* III. 17; Ovid. *Metam.* X. 76: „deos Erebi crudeles”), że był synem Chaosu (Χάος). Ze swoją siostrą Nyks (*Nox*, gr. Νύξ) miał czworo dzieci: córki – Hemerę (*Hemera*, *Dies*, gr. Ἡμέρα), boginię dnia, oraz Nemezis, bóstwo sprawiedliwości, zemsty i przeznaczenia, oraz synów imieniem Eter (*Aether*) i Charon (*Charon*, gr. Χάρων). Nazwę Erebu odnoszono także do najciemniejszych regionów podziemnego królestwa zmarłych.

w. 9–10: *et ipsi Orci adiit domos* – Orkus (*Orcus*) to bóg śmierci w mitologii rzymskiej, identyfikowany z Tanatosem lub Plutonem (rzadziej zaś z Hadesem), a w okresie późnego Cesarstwa łączony z chtonicznym bóstwem bogactwa i urodzaju, określanym jako *Dis Pater* (lub *Dispater*). Miał karać śmiercią ludzi, którzy nie dotrzymywali złożonej przysięgi lub obietnicy. Prawdopodobnie Orkus występował w wierzeniach religijnych Etrusków. Analogicznie jak w przypadku Hadesa jego imię zaczęło utożsamiać z krainą zmarłych. Cf. Verg. *Georg.* IV. 467: „alta ostia Ditis” („głęboko położone bramy Disa”).

w. 12–13: *Tartara inamoena simulacraque luce cassa* – Tartar (*Tartarus*, gr. Τάρταρος), najgłębiej położona część świata zmarłych (zdaniem Homera znajdował się on tak głęboko pod Hadesem, jak wysoko nad ziemią jest niebo, i był ciemną otchłanią zamkniętą żelaznymi bramami; cf. *Il.* VIII. 13–16, w. 13: Τάρταρον ἠερόεντα), w której miały przebywać dusze skazane na wieczne męki (m. in. Syzyf i Tantal). Według Hezjoda (*Theog.* 820–821) Tartar był synem Eteru i Gai, a także ojcem Gigantów, Tyfona i Echidny. Był on często utożsamiany z Erebem, a obie nazwy używano zamiennie dla oznaczenia Hadesu.

w. 13: *simulacraque luce cassa* – dusze ludzi przebywających w Podziemiach miały postać przeźroczystych cieni (Charon oznajmia Eneaszowi, że przybywa do miejsca cieni, snu i nocy – cf. Verg. *Aen.* IX. 390: „umbrarum hic locus est, somni noctisque soporae”), które swym wyglądem przypominały do złudzenia śmiertelników. Gdy Eneasz wzruszony spotkaniem z ojcem trzykrotnie próbuje go objąć, za każdym razem cień (*imago*) zmarłego Anchizesa rozplywa się w powietrzu niczym mgła pod wpływem powiewu wiatru (cf. Verg. *Aen.* IX. 701–702).

w. 16: *trux sineret Fatum remeare* – Fatum (*Fatum* lub *Necessitas*, gr. Ἀνάγκη), bóstwo będące personifikacją nieodwracalnego losu, przeznaczenia oraz konieczności, które wyznaczało główne kierunki ludzkich działań i zachowań, ograniczając

tym samym wolną wolę człowieka, ale nigdy nie przekreślając jej całkowicie. Słowo 'fatum' łączono często z wolą bogów, której w żaden sposób nie można było zmienić. Cf. Verg. *Georg.* IV. 495–496: „En iterum crudelia retro | Fata vocant, conditque natantia lumina somnus” („oto znów wzywa mnie okrutne przeznaczenie, a sen zamyka me umierające oczy”).

w. 26: *grandem citharam ferire plectro* – plektron (gr. πλῆκτρον) to płytką (zwana również piórkim albo kostką), wykonywana w starożytnej Grecji z szylkretu, kości słoniowej, metalu lub drewna, która służyła do szarpania strun takich instrumentów muzycznych, łączonych z twórczością poetycką, jak lira (struny rozpięte na poprzeczce spajającej dwa łukowato wygięte ramiona, wychodzące z pudła rezonansowego, robionego wówczas najczęściej ze skorupy żółwia), kytara (*cithara*, gr. κίθάρα lub κίθαρίς; odmiana liry, która posiadała od trzech do dwunastu strun, przywiązanych do drewnianego pudła rezonansowego), czy forminga (gr. φόρμιγγις; odmiana kitary, wyposażona w większą niż ona liczbę strun; cf. Hom. *Il.* IX. 185–189). Cf. T. J. Mathiesen, *Apollo's Lyre: Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*, Lincoln–Nebraska 1999.

w. 27–29: *postquam morte obita...* Socolovius – Sokołowski zmarł w Krakowie na przełomie marca i kwietnia 1593 r. Został pochowany w kościele św. Floriana. Dzięki kazaniu Fabiana Birkowskiego zatytułowanemu *Socolovius, sive in Anniversario Stanislai Socolovii theologi, canonici Cracoviensis et apud Stephanem, Poloniae regem, concionatoris, oratio* (cf. idem, *Orationes ecclesiasticae*, Kraków 1622, s. 415–437), a wygłoszonemu w Kolegium Prawników (*in Collegio Iurisconsultorum*) w pierwszą rocznicę śmierci Sokołowskiego (*pridie Calendis Aprilis A. D. 1594*), możemy przypuszczać, że miała ona miejsce w środę 31 marca 1593 r.

w. 38–39: *aureum Phoełbi* – Febus (*Phoebus*, gr. Φοῖβος) to jedno z określeń Apollina (Ἀπόλλων), syna Zeusa i Leto, bliźniaczego brata Artemidy, które znaczy 'jaśniejący' lub 'promieniujący'. Wyrasta ono z wierzeń religijnych, które upatrywały w Apollu boga światła słonecznego. Tu: metonimiczne określenie Słońca.

w. 41–42: *nec tacitum rubet* | *Luna* – Luna to rzymska bogini księżycy, identyfikowana z grecką Selene (Σελήνη) lub Dianą (Artemidą, Ἄρτεμις), przedstawiana pod postacią uskrzydłonej kobiety, odzianej w złocistą szatę ze srebrnym półksiężycem. Dwa ciała niebieskie, będące źródłem światła dziennego i nocnego, są w odzie Schoena pseudonimowane przez parę boskich bliźniąt, Apollina (Słońce) i Artemidę (Księżyc).

w. 43: *ita, cum, Patrone* – w starożytnym Rzymie określenie patron (*patronus*) było używane w odniesieniu do patrycjusza, który sprawował opiekę nad wyzwolonymi niewolnikami lub wolnymi, ale ubogimi obywatelami Imperium Rzymskiego. W średniowiecznym systemie feudalnym funkcję patrona pełnił senior, który miał obowiązek zapewnienia opieki swoim wasalom. Tu: w znaczeniu opiekun, obrońca.

w. 50–51: *vel meum acrius cor* | *Socolovi amor urit* – cf. Verg. *Ecl.* II. 68: „Me tamen urit amor. Quis enim adsit amori?” („Lecz mnie pali miłość. Któż bowiem oprze się miłości?”) oraz Coch. *El.* III. 12. 5–6: „Me certe, o mea lux, quanto via longius

aufert, | Tanto crudelis acrius urit Amor” („Mnie zaś, o moje życie, im dalej unosi droga, | Tym mocniej pali okrutny Amor”).

w. 82: *non Iovis alitem* – ptakiem, który tradycyjnie przypisywano Jowiszowi (Zeusowi) był orzeł (*aquila*). W jednej z wersji mitu z udziałem tego boga, władca Olimpu miał przybrać postać orła i porwać do swej siedziby na Olimpie trojańskiego księcia o niezwykłej urodzie, imieniem Ganimedes (Γανυμήδης), w którym się zakochał. Aby zatrzymać go przy sobie i jednocześnie nie dawać powodów do zazdrości Herze, Zeus uczynił Ganimedesa podczaszym, który roznosił wraz z Hebe ambrozę i nektar w trakcie uczt olimpijskich, cf. Ovid. *Metam.* X. 148–154.

w. 91–93: *non me ut vidit... diu aluit* – Schoen (cf. *Soc. Part. eccl.*, przyp. [2]) przybył prawdopodobnie do Krakowa w 1580 r. W następnym roku ukazała się w drukarni Łazarzowej jego sielanka *Adonis*, dedykowana biskupowi wileńskiemu, Jerzemu Radziwiłłowi. W Akademii Krakowskiej immatrykułował się dopiero w semestrze letnim 1583 r. Sokołowski prowadził w tym czasie wykłady z retoryki na Wydziale *Artium*. Królewski kaznodzieja szybko dostrzegł talent poetycki ucznia. Przyjął go do swego domu przy ul. Kanoniczej i wspierał w początkach działalności dydaktycznej w Akademii. Wyrazem wdzięczności Schoena pozostały kolejne utwory poetyckie zamieszczone w dziełach Sokołowskiego.

w. 96: *Aones in montes* – Aonia to region w starożytnej Beocji, w którym znajduje się pasmo górskie Helikon i porośnięte lasami wzgórze Kitajron (Κιθαίων), znane z orgiastycznego kultu Dionizosa. W literaturze greckiej (Pauzaniusz, Kallimach) termin Aonia bywał czasami odnoszony do całej Beocji, podczas gdy w twórczości autorów łacińskich (Wergiliusz, Owidiusz) stanowił metaforyczne określenie Helikonu.

w. 96–97: *Heliconque | in umbrosum* – Helikon (Ἑλικὼν) – masyw górski leżący w Beocji w pobliżu Zatoki Korynckiej (wysokość 1748 m n. p. m.), uważany przez starożytnych Greków za siedzibę Muz i miejsce, w którym udzielają one natchnienia poetyckiego. Kallimach z Cyreny (Καλλιμάχος ὁ Κυρηναῖος) wpisuje dwie pierwsze księgi poematu *Aitia* w ramy snu-widzenia, w czasie którego rozmawiał jako młody chłopiec z Muzami na stokach Helikonu. Cf. *The Poems of Callimachus*, trans. with introduction, notes, and glossary by F. Nisetich, Oxford 2001, s. 94–96.

w. 98: *Pegasus eruit pede acris* – Pegaz (Πήγασος), skrzydlaty koń, który miał się narodzić z krwi Meduzy tuż po tym, jak Perseusz odciął jej głowę. Uderzając kopylem w kształcie księżycy w skałę Helikonu, dał początek źródłu nazwanemu Hippokrene (Ἴππου κρήνη, dosł. ‘źródło konia’, stąd określenie ‘fons caballinus’: Ovid. *Metam.* V. 256), którego woda sprowadzała natchnienie poetyckie.

w. 101–102: *rigat et exhilaret novenas... doctis fidibus, sorores* – Muzy (Μοῦσαι, łac. *Musae*), dziewięć córek Zeusa i bogini Mnemosyne (Pamięć), sprawujących opiekę nad sztuką i poezją: Kalliope (Καλλιόπη, Pięknolica), poezja epicka – tabliczka do pisania i ryłec, Klio (Κλειώ, Głosząca sławę), historia – zwój pergaminu, Erato (Ἐρατώ, Umilowana), poezja miłosna – gitara, Euterpe (Εὐτέρπη, Radosna), poezja liryczna – aulos, Melpomene (Μελπομένη, Śpiewająca), tragedia – maska tragiczna, Polihymnia (Πολύμνια, Obfita w hymny), poezja chóralna, hymniczna – himation

(rodzaj wierzchniej szaty pełniącej funkcję peleryny, często drapowanej w fałdy), Talia (Θάλεια, Rozkoszna), komedia – maska komiczna, Terpsychora (Τερψιχόρη, Kochająca taniec), taniec – lira, Urania (Οὐρανία, Niebiańska), astronomia i geometria – cyrkiel i globus. Muzy przebywały zazwyczaj na wzgórzach Parnasu lub Helikonu i stanowiły orszak Apollina (Ἀπόλλων Μουσηγέτης – *Apollon Musegetes*, ‘Apollon Przewodnik Muz’).

w. 103: *posthac Sophiae antra* – personifikacja mądrości, dzięki której staje się ona boginią, sprawującą władzę nad pełnią wiedzy, która jest tylko w niewielkim stopniu dostępna ludzkiemu poznaniu. Pod postacią Mądrości może się ukrywać uosobiona Mądrość Boża, Towarzyszka Stwórcy, „arcydzieło Boga” (Prz 8, 22: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło”), lub Filozofia, która pojawia się w celi Boecjusza, by przynieść mu pocieszenie, płynące z ujawnienia mechanizmów działania zmiennej Fortuny (cf. Boeth. *De con. phil.* II. 24–40).

w. 104–105: *Stagyræque vias irremeabiles* – Stagira (τὰ Στάγειρα, *Stagyræ*), miasto u wybrzeży Tracji na Półwyspie Chalcydyckim (Χαλκιδική, łac. *Chalcidice*, Chalkidiki), założone w VII w. p.n.e. jako kolonia grecka. W 384 r. p.n.e. w Stagirze przyszedł na świat Arystoteles (stąd zwany Stagirytą), syn nadwornego lekarza Nikomacha i Fajstiady (*Phestis*). Jesienią 349 r. p.n.e. miasto zostało zburzone przez wojska Filipa II Macedońskiego, a następnie odbudowane przez władcę i jego syna, Aleksandra III Macedońskiego, na prośbę nauczyciela młodego księcia, Arystotelesa (informację tę przekazuje Plutarch z Cheronai w żywocie Aleksandra Wielkiego oraz Diogenes Laertios w biografii Arystotelesa). Tutaj: metonimiczne przywołanie filozofii Stagiryty, której znajomość była niezbędna do dalszych studiów teologicznych i zrozumienia myśli filozoficzno-teologicznej św. Tomasza z Akwinu.

w. 106: *et Daedali facta* – łac. określenie ‘Daedalus’ (lub ‘Daedalos’, gr. Δαίδαλος) oznacza ‘zręczny rzemieślnik’. Nie odnosi się ono tutaj do budowniczego labiryntu Minotaura ani twórcy skrzydeł z piór i wosku dla Ikara, ale Boga rozumianego jako Stwórca świata (*Deus Artifex*).

ODE SECUNDA | ODA DRUGA

w. 1–2: *naeniam maestam* – cf. Sim. *Naenia fun.*, przyp. do słowa ‘nenia’.

w. 14–16: *velut hique... gutture strident* – cf. Pindar, *II Oda Olimpijska (Teronowi Agrygentyńskiemu, zwycięzcy w zawodach wozowych)*, w. 86–88: σοφός ο πολλὰ εἰδὼς φῦξ· μαθόντες δὲ λάβροι | παγγλωσσίᾳ, κόρακες ὡς, ἄκραντα γαρύετον | Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον („próżno wrzask | podnosi nauczonych | niesforne stado kruków, co chce | krakaniem sprawić, by zamilkł | boskiego głos | ptaka Zeusa”, tłum. S. Srebrny, Pindar 1981, s. 30).

w. 18: *mage quo tremiscit Euro* – Eurus (Εὐρος – ‘ten, który pali’, *Eurus* lub *Vulturnus*), bóstwo wiatru południowo-wschodniego, syn tytana Astrajosa i Eos, brat bóstw (“Aνεμοί) wyobrażających wiatry (cztery wiatry – cztery strony świata): Boreasza, Zefira, Notosa. Przedstawiany jako starzec z wielkimi skrzydłami. Cf. Ovid. *Metam.* I. 61–62: „Eurus ad Auroram Nabataeque regna recessit | Persidaque et

radiis iuga subdita matutinis” („Eurus oddalił się od Jutrzenki do kraju Nabata i Persji, w góry poddane promieniom poranka”).

w. 19: *saevo Borea* – cf. Sim. *Naenia fun.*, przyp. do w. 33–34.

w. 40–41: *cum tribulis... materiam foci* – obraz chwastów wrzucanych do rozpalonego pieca pojawia się w przypowieści o chwaście (albo pszenicy i kąkolu), cf. Mt 13, 24–29; wyjaśnienie tej paraboli przez Chrystusa: Mt 13, 36–43.

w. 82: *dormitet Homerus* – Hor. *Ars poet.* w. 359: „indignor quandoque bonus dormitat Homerus” („oburza mnie, że czasami nawet wielki Homer drzemie”). Horacjański topos związany z twórczością literacką wskazuje na niejednorodność inwencyjno-stylistyczną tekstu, obrazowaną przez odwołanie do eposów heroiczych Homera, uważanych za doskonałe realizacje gatunku, chociaż nie pozbawione miejsc słabszych pod względem artystycznym.

w. 85: *velut in egregio ore naevos* – cf. Horat. *Serm.* I. 6. 66–67: „velut si | egregio inspersos reprendas corpore naevos” („jakbyś | pieprzyki ganił drobne na ciele bez skazy”, przeł. A. Lam, Horacy 1996, s. 164).

w. 105–106: *o qua fama Academiae, | Iagello, tuae* – Akademia Krakowska została powołana do istnienia na mocy dokumentu fundacyjnego *Studium Generale* (trzy wydziały: prawa, medycyny i sztuk wyzwolonych), wystawionego 12 V 1364 r. przez kancelarię królewską Kazimierza III Wielkiego („scientiarum praevalantium margarita”, „nauk przemożnych perła”). Po śmierci ostatniego Piasta w 1370 r. Akademia pogrążyła się w długoletnim kryzysie, prowadzącym w efekcie do zawieszenia działalności dydaktycznej. Dzięki osobistemu zaangażowaniu królowej Jadwigi w restytucję uczelni (nawiązanie kontaktów dyplomatycznych z dworem papieskim w Awinionie i zapisanie w testamentcie swego majątku Akademii), krakowskie *Studium Generale* wznowiło działalność naukową (otwarto również wydział teologii), a król Władysław II Jagiełło wydał 26 VII 1400 r. *Akt Odnowienia Akademii Krakowskiej*. Rok później 15 VI 1401 władca podpisał dokument nadający uczelni pewne uposażenia majątkowe. Z tego powodu Jagiełło uważany jest za jednego z najważniejszych fundatorów Akademii, a jej dzisiejsza nazwa, Uniwersytet Jagielloński, przyjęta w 1817 r., podkreśla szczególną więź uczelni z założycielem dynastii Jagiellonów.

w. 113: *o, felix ter et amplius* – cf. Horat. *Carm.* I. 13. 17: „felicis ter et amplius” („po stokroć szczęśliwi”).

w. 118–119: *Lechique regem | fortem* – Lechici (cf. starorus. słowo L'ach) – określenie używane w stosunku do plemion zamieszkujących ziemie zachodniej Słowiańszczyzny, wśród których znajdowały się także plemiona polskie (Goplanie, Pomorzanie, Wiślanie, Łędzianie, Mazowszanie). Ich zjednoczenie przez pierwszych władców z dynastii Piastów dało początek polskiej państwowości. Król Lechitów (*rex Lechique*) – Stefan I Batory, książę Siedmiogrodu (1571–1575), król Polski i wielki książę litewski (1576–12 XII 1586). II wolna elekcja zakończyła się początkowo obwołaniem królem Polski Maksymiliana II Habsburga, po czym zdecydowano (głównie za sprawą Jana Zamojskiego), aby wybrać królową Annę Jagielonkę, a za męża przydać jej Batorego. Walka obu kandydatów o tron zakończyła

się zwycięstwem księcia siedmiogrodzkiego, który 1 V 1576 r. został koronowany w katedrze wawelskiej na króla Polski. Polityka zagraniczna Batorego zmierzała do umocnienia pozycji Rzeczypospolitej na arenie międzynarodowej, aby mogła się ona z czasem stać organizatorką ligi antytureckiej (pokonanie Turcji było koniecznym warunkiem wywołania rodzinnego Siedmiogrodu).

w. 119–120: *Mojscumque* – Moskwa – metonimiczne określenie Wielkiego Księstwa Moskiewskiego. Batory prowadził w l. 1577–1582 wojnę z Iwanem IV Groźnym o Inflanty (walka o hegemonię w basenie Morza Bałtyckiego, *dominium Maris Baltici*) i ziemię połocką, która skończyła się druzgocącą klęską cara (kampania połocka, oblężenie Wielkich Łuków, wyprawa pod Psków). Podpisany w Jamie Zapolskim (15 I 1582) rozejm przyznawał Rzeczypospolitej Inflanty, Połock oraz Wieliz. Przegrana Moskwy oznaczała *de facto* jej eliminację z grona graczy, biorących udział w walce o ziemię leżące wokół Morza Bałtyckiego. Zdobycie Połocka stało się tematem *Ody XII. De expugnatione Polottei* Jana Kochanowskiego z tomu *Lyricorum libellus* (Kraków 1580), przebieg zaś całej wyprawy Batorego przedstawił poeta, naśladując epinikia Pindara („Doride cum cithara”, „dorycka lutnia”), w utworze *Epinicion* (Kraków 1583).

w. 120: *Scythamque audace* – Scytowie (*Scythae*) – nomadyczne ludy irańskie żyjące na ziemiach położonych na północ od Morza Czarnego. Herodot (*Hist.* IV. 83. 8.) lokalizował migracje Scytów na terenach znajdujących się między Dunajem (Ἰστρος) a Donem (Τάναϊς). Niektóre plemiona scytyjskie były spokrewnione z Sarmatami. W poezji nowołacińskiej określenie ‘*Scythae*’ oznacza Tatarów, których uważano za potomków starożytnych Scytów. Tzw. Tatarzy moskiewscy brali udział w początkowej fazie wojny z Wielkim Księstwem Moskiewskim. W 1577 r. wtargnęli oni do Inflant, wyprzedzając uderzenie wojsk Iwana IV na największe miasta tej prowincji Rzeczypospolitej (Marienhaus, Kokenhausen, Dyneburg).

w. 121–123: *eloquio regit... vitas | culpasque eluere* – aluzja do działalności Sokołowskiego jako teologa i kaznodziei nadwornego Stefana Batorego. Książę Siedmiogrodu wybrał w 1576 r. dotychczasowego wykładowcę w Akademii Krakowskiej spośród trzech, przedstawionych mu przez biskupa Stanisława Karnkowskiego, teologów. Oprócz Sokołowskiego znaleźli się w tym gronie także Marcin z Pilzna i Marcin Kłodawita. Po wyborze na kaznodzieję nadwornego kapłan wygłaszał dla króla kazania po łacinie, zaś dla dworu po polsku. Towarzyszył władcy w pierwszej wyprawie moskiewskiej w 1579 r. Z powodu słabego zdrowia poprosił (1580 r.) Batorego o zwolnienie z obowiązków kaznodziejskich. Zaczął je odtąd pełnić jezuita Marcin Laterna, kapelan obozowy hetmana wielkiego koronnego Mikołaja Mieleckiego. Sokołowski zachował jednak tytuł kaznodziei nadwornego.

w. 132–133: *posthuma opera | viri* – I tom dzieł wszystkich Sokołowskiego (*Opera tomus I*) ukazał się w Krakowie jeszcze za życia kapłana w 1591 r. i obejmował niemal cały dorobek literacki kaznodziei: dzieła polemiczne, zbiory kazań i traktaty, w tym *Partitiones ecclesiasticae*. Ostatnie lata życia wypełniła kaznodziei praca nad systematycznym wykładem egzegetycznym Ewangelii (werset po wersecie). Po śmierci Sokołowskiego w 1593 r. jego uczniowie, w tym przede wszystkim Schoen,

rozpoczęli starania o wydanie nieukończonych komentarzy do Ewangelii. Prawdopodobnie także wtedy poeta napisał ody upamiętniające zmarłego mistrza i nauczyciela, które postanowił opublikować wraz z tekstem Sokołowskiego. Niewykluczone, że z powodów finansowych zdecydowano się odłożyć planowaną edycję na później. Wówczas Schoen ogłosił drukiem *Odae tres funebres* w 1595 r. Dzieło *In Evangelia Matthaei, Marci et Lucae notae* ukazało się trzy lata później (Kraków 1598) jako II tom dzieł Sokołowskiego (*Opera tomus II*), który swą objętością (751 stron) zbliżał się do tomu gromadzącego wszystkie teksty kaznodziei (789 stron). Edycję komentarzy do Ewangelii (Mateusza, Marka i pierwszych rozdziałów Ewangelii według św. Łukasza) zamyka epicedium Schoena.

w. 135–136: *utque horto... Patres ibi odorem* – w komentarze do Ewangelii synoptycznych wplótł Sokołowski obszernie fragmenty z pism najważniejszych Ojców Kościoła (św. Atanazego, św. Augustyna, św. Ambrożego, św. Hieronima, św. Grzegorza, św. Bazylego, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Jana Chryzostoma, św. Grzegorza z Nyssy). Wykład egzegetyczny kaznodziei koncentruje się głównie wokół wyjaśnienia sensu dosłownego biblijnego przekazu, a także jego znaczenia moralnego.

w. 144: *usque animas tot mittit ad Orcum* – cf. *Oda I*, przyp. do w. 9–10.

w. 158–159: *multibiba et demens | Lutheria* – Luteria – uosobienie doktryny teologicznej opracowanej przez Marcina Lutera (tutaj także jej wyznawców), charakteryzującej się m. in. takimi zasadami jak: *sola Scriptura* (tylko autorytet Pisma Świętego), *sola fide* (tylko wiara), *sola gratia* (tylko łaska Boża), *solus Christus* (tylko Chrystus), *solī Deo gloria* (tylko Bogu chwała). Doktryna ta została potępiona przez Kościół katolicki i uznana za heretycką.

w. 161: *adit Gravigenas remojtos* – nazwa *Gravigenas* lub *Graiugenas* odnosi się do Greków (gr. słowo "Ελλην tłumaczono na łac. jako *Graius*). Cf. Verg. *Aen.* III. 550: „*Graiugenumque domos suspectaque linquimus arva*” („Porzucamy domy Greków i podejrzone ziemie”) oraz VIII. 127–128: „*optime Graiugenum, cui me Fortuna precari | et vitta comptos voluit praetendere ramos*” („o najlepszy z Greków, którego Fortuna każe mi błagać i ofiarować gałązki ozdobione wstęgą”). Schoen obejmuje tą nazwą wszystkich wyznawców Cerkwi prawosławnej. Patriarcha Konstantynopola, Jeremiasz II Tranos, prowadził w l. 1573–1581 korespondencję z niemieckimi teologami luteranckimi z Tybingi. Dyskutowano m. in. o możliwości zbliżenia i nawiązania współpracy między dwoma wyznaniami, które mogłyby w dalszej perspektywie doprowadzić do ich zjednoczenia.

w. 163: *infesti licet usque Romae* – rozłam w chrześcijaństwie (podział na Kościół wschodni i zachodni), którego początek sięga pierwszych wieków tworzenia i organizacji instytucji kościelnych, stał się faktem w 1054 r. (wielka schizma wschodnia). Przywrócenie jedności w Kościele było jedną z kwestii, którą wielokrotnie, choć bezskutecznie, podejmowano na soborze w Konstancji (1414–1418), Sienie (1423–1424), Bazylei (1431–1438), Ferrarze (1438–1439) i Florencji (1439–1443).

w. 164: *vera Latii* – Lacjum (*Latium*) to kraina historyczna znajdująca się w środkowej części Półwyspu Apenińskiego nad rzeką Tybr i zamieszkiwana przez plemię Latynów, uznawana z powodu położonego w jej granicach Rzymu za kolebkę

państwa rzymskiego. W 756 r. król Franków, Pepin Krótki, przekazał ziemie Lacjum, które odebrał Longobardom, papieżowi Stefanowi III i zgodził się na utworzenie Państwa Kościelnego (*patrimonium Sancti Petri*).

w. 178: *periuria Lutheri ebriaci* – Marcin Luter (1483–1546), augustinianin i doktor teologii z Wittenbergi, inicjator i jeden z najważniejszych działaczy reformacji. Wyjazd do Rzymu w 1510 r. utrwalił w nim krytyczny stosunek do działalności kurii rzymskiej. Bezpośrednią przyczyną wystąpienia z nową doktryną religijną (cf. przyp. do w. 158–159) okazała się kontrowersja teologiczna związana z praktyką udzielania odpustów. 31 X 1517 r. Luter przybił na drzwiach katedry w Wittenberdze 95 tez, które stały się punktem wyjścia dla dyskusji nad reformą chrześcijaństwa, wykraczającej daleko poza granice Świętego Cesarstwa Niemieckiego. Papieska ekskomunika nałożona na zakonnika doprowadziła do jego zerwania z Kościołem (spalenie bulli papieskiej na przedmieściach Wittenbergi w 1520 r.). Odtąd Luter poświęcił się pracy nad opracowaniem nowej doktryny religijnej (liczne traktaty teologiczne, współpraca z Filipem Melanchtonem nad sformułowaniem tekstu *Credo* – *Wyznanie Augsburskie* (*Confessio Augustana*), przekład Pisma Świętego na j. niemiecki) i pozyskaniem dla niej nowych zwolenników i wyznawców.

w. 186: *grandi opprobrio replens Tubingam* – Sokołowski wydał w 1582 r. w Krakowie traktat *Censura Orientalis Ecclesiae de praecipuis nostri saeculi haereticorum dogmatibus*, w którym omówił odpowiedź patriarchy Konstantynopola, Jeremiasza II, udzieloną niemieckim luteranom, proponującym unię z greckim Kościołem prawosławnym. Kaznodzieja przełożył także list patriarchy, który stał się podstawą traktatu *Censura Orientalis Ecclesiae* (oryginał listu przesłał papieżowi Grzegorzowi XIII, a tekst przekładu królowi Stefanowi I Batoremu). Dzieło Sokołowskiego zostało przełożone na j. niemiecki (przez Johanna Ficklera, Ingolstadt 1583) oraz powtórnie wydane w Kolonii i Paryżu (1583). Królewski kaznodzieja uczynił z listów Jeremiasza II oręż do walki z protestantami. W 1583 r. opublikował w Krakowie kolejny tekst patriarchy (zadedykował go tym razem biskupowi krakowskiemu, Piotrowi Myszkowskiemu), w którym odrzucał on po raz kolejny propozycję zjednoczenia, wysuniętą przez teologów luterańskich, pt. *Ultima responsio Protestantium ad Censuram et iudicium Patriarchae Constantinopolitani de articulis Confessionis Augustanae*. Na początku 1584 r. profesorowie teologii z Akademitów w Tybindze, skupieni wokół Martina Krausa, wydali dzieło *Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani*, w którym zamieścili swą korespondencję prowadzoną w języku greckim i łacińskim z patriarchą Konstantynopola. Autorzy ostro zaatakowali we wstępie Sokołowskiego, zarzucając mu wiele nieścisłości terminologicznych. Kapłan udzielił odpowiedzi na niektóre ze stawianych mu zarzutów w tekście, który w tym samym roku ukazał się w Krakowie pt. *Ad Wirtembergensium theologorum invectivam [...] brevis responsio*. W polemice z teologami z Tybingi otrzymał Sokołowski wsparcie ze strony swego nauczyciela i przyjaciela, Jakuba Górskiego (cf. *Sim. Naenia fun.*, przyp. do w. 219–224). Cf. H. Cichowski, *Ks. Stanisław Sokołowski a Kościół Wschodni. Studium z dziejów teologii w Polsce w wieku XVI*, Lwów 1929.

w. 187: *Thraciae oras* – Tracja (Θράκη, *Thracia*), kraina historyczna rozciągająca się między Morzem Egejskim a Morzem Czarnym (tereny dzisiejszej Bułgarii). W I w. została opanowana przez Rzymian (prowincje Tracja i Mezja). Region ten znajdował się w orbicie wpływów Cerkwi Prawosławnej. Dzięki staraniom króla Węgier (1342–1382) i Polski (1370–1382), Ludwika Andegaweńskiego, utworzono w 1370 r. biskupstwo w Serecie (rum. Siret). Na czele diecezji stanął franciszkanin, Andrzej h. Jastrzębiec, zwany także Andrzejem z Krakowa (funkcję tę sprawował w l. 1371–1386, później objął on nowo założone biskupstwo w Wilnie). Jego następcą został dominikanin Jan Sartorius (Jan z Polski, zm. 1393). Najazdy tureckie w 1515 r. doprowadziły do upadku biskupstwa sereckiego.

w. 187: *i, pete vel I|aponidum aurea regna* – ewangelizacja znacznej części Japonii w XVI w. była związana z ożywioną działalnością misyjną jezuitów. W 1549 r. do Kraju Kwitnącej Wiśni przybył hiszpański jezuita Francisco de Jaso y Azpilicueta (1506–1552), znany później jako św. Franciszek Ksawery, który nawrócił na wiarę chrześcijańską jednego z książąt w zachodniej Japonii. Nie udało mu się jednak nawiązać kontaktu z szogunem Yoshiteru Ashikaga, rezydującym w Kioto. Św. Franciszek Ksawery przebywał do jesieni 1551 r. w miejscowości Yamaguchi, gdzie cieszył się swobodą głoszenia Ewangelii. W ślad za nim do Japonii zaczęli przybywać kolejni jezuitcy misjonarze, a później także franciszkanie i przedstawiciele innych zakonów. W 1570 r. liczba nowych wiernych wynosiła ok. 30 tys. Dynamicznie rozwijająca się chrystianizacja Japonii została zahamowana w 1587 r., gdy szogun Toyotomi Hideyoshi wydał edykt nakazujący wszystkim misjonarzom katolickim opuszczenie granic kraju i zakazujący wyznawania chrześcijaństwa pod karą śmierci.

w. 196–197: *utque Samius |Pythagoras* – cf. wyrażenie przysłowiowe *ex pede Herculem* („po stopie możemy ocenić Herkulesa”). Powołując się na pisma Plutarcha, Aulus Gellius przywołuje na początku I księgi *Nocy Attyckich* (*Noctes Atticae*) rozumowanie matematyczne oparte na analogii, jakie miał przeprowadzić Pitagoras z Samos, by określić wzrost Herkulesa. Filozof porównał długość stadionu w Olimpii, wyznaczoną przez herosa, z innymi stadionami greckimi, liczącymi również sześćset stóp, ale wymierzonymi stopami śmiertelników, i doszedł do wniosku, że Herkules był znacznie wyższy od ludzi („facile intellexit modum spatiumque plantae Herculis ratione proportionis habita tanto fuisse, quam aliorum procerius, quanto Olympicum stadium longius esset, quam cetera”). Cf. początek III księgi *Dworzanina polskiego* Łukasza Górnickiego: „Mamy to w księgach, iż Pitagoras subtelny dowcipem tego doszedł, jako Herkules (który był siła lat przed nim umarł) był nazwyż wielki, a to tym sposobem wymacał. Gdy Herkules dawno kiedyś zwyciężył był Augiasa, króla eliskiego, i wyczyścił onę stajnię, zatem wnet na chwałę Jowiszowi bogu, tamże w tym kraju, gry albo ćwiczenia olimpijskie postanowił, aby ich co pięć lat młódz ze wszystkiej Grecyjej używała, i wymierzył na to placu sześćset dwadzieścia i pięć stóp swoich własnych, jako też potem w Grecyjej wiele placów ku rozmaitemu ćwiczeniu na sześćset dwadzieścia pięć stóp było wymierzono. Ale że te potomne place już były nieco mniejsze niż on

plac, który Herkules wymierzył, Pitagoras sąd, patrząc na proporcją, obaczył łatwo, czem mogła być większa stopa Herkulesowa niż drugich ludzi, a gdy znalazł prawą, a istotną długość stopy, z tej dopiero, stosując jako się który członek z którym rymować mógł, doszedł miary wszystkiego ciała, iż tak był wyższy Herkules niż inni ludzie, podług proporcycje od ludzi, jako on plac jego wymierzania był większy podług proporcycje do placów”. Cyt. za: Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, oprac. R. Pollak, Kraków–Wrocław–Warszawa 2004, t. II, s. 299–300.

w. 198: *plantae Herculis* – Herakles (Ἡρακλῆς, łac. *Heracles* lub *Hercules*), jeden z najświetniejszych bohaterów mitologii greckiej, syn Zeusa i Alkmeny. Słynął z wielkiej siły fizycznej i męstwa. By odkupić zabójstwo swych dzieci w obłędzie, jaki na herosa zesłała Hera, musiał wykonać dwanaście prac, z których każda przewyższała ludzkie siły i umiejętności. Uczestnik wielu wypraw (m. in. do Elidy, w trakcie której ustanowił igrzyska olimpijskie, na Pylos, do Sparty). Miał zabić strzałą z łuku sępa (lub orła), który wyjadał Prometeuszowi wątrobę, a jego samego uwolnić z więzów. Szata ofiarowana Heraklesowi przez żonę Dejanirę przyczyniła się do śmierci herosa (nasączona krwią centaura Nessosa zaczęła palić ogniem ciało bohatera). Z płonącego stosu Zeus przeniósł Heraklesa na Olimp.

w. 206: *per Protogenis venustam | deducta tabellam* – Pliniusz Starszy opowiada w *Historii naturalnej* (XXXV. 36. 81–83) o wizycie malarza Apellesa (Ἀπέλλης) z Kolofofu (lub Kos) w pracowni malarskiej (*officina*) swego konkurenta, Protogenesa z Rodos (Πρωτογένης). Chcąc zobaczyć i samemu ocenić obrazy rywala, przybył on pewnego razu na Rodos, lecz nie zastał artysty w domu. Spotkał natomiast starszkę, która pilnowała deski o dużych rozmiarach, przygotowanej do malowania („aberat ipse, sed tabulam amplae magnitudinis in machina aptatam una custodiebat anus”). Kobieta wyjaśniła mu, że Protogenes wyszedł z pracowni i zapytała o imię osoby, która chce się z nim spotkać („haec foris esse Protogenen respondit interrogavitque, a quo quaesitum diceret”). W odpowiedzi Apelles wziął pędzel i narysował na desce niezwykle cienką linię („ab hoc, inquit Apelles adreptoque penicillo lineam ex colore duxit summae tenuitatis per tabulam”). Po powrocie do domu Protogenes poznał ślad mistrzowskiej ręki artysty z Kos i sam poprowadził innym kolorem jeszcze cieńszą linię poprzez środek tamtej („ipsumque alio colore tenuiorem lineam in ipsa illa duxisse”). Gdy Apelles udał się po raz drugi do pracowni Protogenesa i zobaczył narysowaną przez niego linię, poczuł się zawstydzony przegraną i dlatego przeciął trzecim kolorem dwie wcześniejsze linie tak, że nie można już było poprowadzić cieńszej kreski („revertit enim Apelles et vinci erubescens tertio colore lineas secuit nullum relinquens amplius subtilitati locum”). Protogenes musiał uznać w ten sposób doskonałość linii Apellesa.

ODE TERTIA | ODA TRZECIA

w. 1: *aurea progeni|es* – cf. Claud. *De raptu Pros.* II. 285–287: „illic pretiosior aetas, | aurea progenies, habitat semperque tenemus | quod superi meruere semel” („tu

jeszcze wspanialszy wiek, złote pokolenie, a to, co śmiertelnicy osiągnęli tylko raz, my posiadamy na zawsze”).

w. 5–6: *levamen | praesensque laborum* – cf. Horat. *Carm.* I. 32. 14–15: „o laborum | dulce lenimen” („o słodka ulgo w trudach”).

w. 7–8: *superni | imperii claves* – cf. Mt 16, 18–19: „Tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam [...] et tibi dabo claves regni caelorum” („Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale zbuduję Kościół mój [...] i tobie dam klucze królestwa niebieskiego”).

w. 24: *regno Asiae sublimior* – aluzja do królestwa Lidii (Λυδία), starożytnego państwa położonego na półwyspie Azja Mniejsza (krajina historyczna zwana Anatólią) ze stolicą w Sardes. Miasto to znajdowało się nad złotonośną rzeką Paktol. Ostatnim władcą Lidii był Krezus z dynastii Mermnadów, który zasłynął z ogromnych bogactw, pochodzących z kopalń złota i danin płaconych przez podbitą ludność. Wśród starożytnych Rzymian także Indie uchodziły za kraj opływający w niezliczone bogactwa w postaci złota, kości słoniowej, drogocennych kamieni i wonnych olejków. Cf. Horat. *Carm.* I. 31. 6: „non aurum aut ebur Indicum” („[nie proszę] o indyjskie złoto czy kość słoniową”).

w. 27: *gazas Arabum* – cf. Horat. *Carm.* I. 29. 1–2: „Icci, beatis nunc Arabum invades | gavis et acrem militiam paras” („Ikcju, fortunnych Arabom zazdrościsz | skarbów i srogą wyprawę gotujesz”, przeł. A. Lam, Horacy 1996, s. 47), *Carm.* II. 12. 24: „plenas aut Arabum domos” („zasobne pałace Arabii”), *Carm.* III. 24. 2: „thesauris Arabum et divitis Indiae” („skarby Arabii i bogactwa Indii”). Określenie „bogactwa Arabów” (*gazae Arabum*) stało się w starożytnym Rzymie przysłowiowe. Uważano, że Arabowie zgromadzili w swoich pałacach niewyobrażalny majątek, który zdobyli handlując z okolicznymi ludami i prowadząc łupieżcze wyprawy wojenne.

w. 33–34: *proinde ultima servit | Thule* – cf. Verg. *Georg.* I. 30: „tibi servit ultima Thule” („tobie będą służyć krańce świata”). Termin ‘ultima Thule’ oznacza kraj znajdującą się na dalekiej północy, która jeszcze w czasach średniowiecza wyznaczała granicę znanego świata. Dzięki wyprawie słynnego podróżnika greckiego z IV w. p.n.e., Pyteasa z Massalli (Πυθαίας ὁ Μασσαλιώτης), możliwa stała się dokładniejsza lokalizacja Thule (Θούλη) na mapie Europy. Powołując się na ustalenia podróżnika z Massalli, przedstawione w jego dziele *O Oceanie*, Pliniusz (*Hist. nat.* II. 75. 178) stwierdza, że wyspa Thule „znajduje się w odległości sześciu dni podróży morskiej na północ od Brytanii” („in insula Thule Pytheas Massiliensis scribit, sex dierum navigatione in septentrionem a Britannia distante”). Nazwa ta mogła zatem oznaczać Islandię, Wyspy Szetlandzkie lub wybrzeża Norwegii, którą uważano wówczas za wyspę.

w. 34: *Latia* – cf. *Oda II*, przyp. do w. 164. Początek terytorialnej ekspansji Rzymu stanowiło zdobycie przez metropolię supremacji w Związku Latyńskim (338 r. p.n.e.), następnie jego likwidacja i wcielenie Lacjum do Republiki Rzymskiej. Dalszym etapem tego procesu było podporządkowanie przez Rzym sąsiednich plemion, Etrusków na północy (gr. *Τυρρηνία*, łac. *Etruria* lub *Tuscia*), Samnitów (mieszkańcy krainy określanej jako *Sammium*) i Sabinów (*Sabini*) na wschodzie. Po

zdobyciu kontroli nad całym Półwyspem Apenińskim polityka kolonialna Rzymu podporządkowana była idei podboju plemion zamieszkujących wybrzeża Morza Śródziemnego, aby uczynić z niego „morze wewnętrzne” (*Mare Nostrum*) Imperium Rzymskiego (zrealizowana w czasach Oktawiana Augusta).

w. 34: *Remique pubes* – Remus był bratem-bliźniakiem Romulusa. Obu braci uważa się za legendarnych założycieli Rzymu. Zgodnie z opowieścią przekazaną przez Liwiusza (*Ab urbe cond.* I.) bliźnięta pochodziły z królewskiego rodu Eneasza (jako wnukowie władcy miasta Alba Longa, Numitora). Rodzicami chłopców miała być Rea Sylwia (*Rhea Sylvia*) i Mars. Brat Numitora, Amulius, pozbawił go władzy i chciał zmusić jego córkę, Reę Sylwią, by została westalką. Gdy okazało się, że ta urodziła bliźnięta, Amulius skazał ją na śmierć przez zakopanie żywcem, zaś jej nowo narodzone dzieci rozkazał utopić w rzece. Jednak kosz z bliźniętami, uniesiony prądem rzeki, osiadł przy nadbrzeżnej mieliźnie. Płacz chłopców usłyszała wilczyca (być może przysłana przez ich ojca). Wykarmiła ona porzucone bliźnięta własnym mlekiem. Gdy Remus i Romulus dorosli i poznali swe królewskie pochodzenie, przywrócili do władzy Numitora, a następnie udali się na poszukiwanie nowej siedziby, którą znaleźli nad Tybrem. Na jednym z siedmiu wzgórz założyli miasto Rzym. Wydarzenie to miało mieć miejsce w 753 r. p.n.e. Określenie „potomkowie Remusa” odnosi się do Rzymian.

w. 35: *Medis* – Medowie – lud zamieszkujący w VIII w. p.n.e. północno-wschodnie ziemie dzisiejszego Iranu. Według relacji Herodota pierwszym królem Medów miał być Dejokes (Δειοκες), który założył stolicę państwa w Ekbatanie (Hamadanie). Jak informuje grecki historyk, miasto to w czasach ostatniego władcy Medów, Astyagesa, było otoczone siedmioma pierścieniami murów obronnych. Ok. 550 r. p.n.e. państwo Medów zostało podbite przez króla Persji, Cyrusa II Wielkiego, stając się częścią imperium rządzonego przez dynastię Achemenidów.

w. 35: *Aethiopique fusco* – według wierzeń starożytnych Greków Etiopowie zamieszkiwali najdalsze krańce świata, położone na południe od okrążającego dysk Ziemi Okeanos (ziemie rozciągające się od Górnego Nilu w kierunku południowym). Grecka nazwa Αιθίοτες znaczy dosłownie ‘ludzie o spalonych twarzach’ (cf. mit o Faetonie). Etiopowie z powodu swej cnoty i nienagannych obyczajów mieli cieszyć się przywilejem podejmowania u siebie bogów. Wystarczy przypomnieć, że Posejdon daje chwilę wytchnienia przybywającemu u Kalipso na wyspie Ogygii Odyseuszowi, a olimpijskim bogom możliwość narady w kwestii dalszych losów syna Laertesa, gdyż ucztuje z Etiopami (cf. *Odyss.* I. 26–31).

w. 37: *aspera Sparta* – Sparta (Σπάρτη, zwana także Lacedemonem, Λακεδαίμων), miasto-państwo w starożytnej Grecji położone na południu Półwyspu Peloponeskiego, obejmujące takie krainy historyczne, jak Lakonia (Λακωνία) i Mesenia (Μεσσηνία). Za najważniejszego prawodawcę ustroju Sparty uważa się Likurga. Spartańska polis była monarchią dziedziczną, na czele której stało dwóch królów wywodzących się z dynastii Agiadów i Eurypontydów. Wykorzystany przez Schoena epitet określający Spartę jako ‘surowa’ (*aspera*) stanowi odwołanie do rygorystycznego systemu edukacyjnego (przysłowiowe spartańskie wychowanie),

opartego na zdobywaniu wiedzy i umiejętności związanych ze sztuką wojorską (prostota życia, lapidarność wypowiedzi, pochwała cnót związanych z poświęceniem dla ojczyzny), a także trosce o tężyznę fizyczną. Spartański model kształcenia obejmował ponadto długoletnią służbę wojskową, odznaczającą się surową dyscypliną. Wiele koncepcji edukacyjnych wypracowanych przez Spartę pojawia się w wizji doskonale urządzonego państwa, zarysowanej przez Platona na kartach dialogu *Państwo* (Πολιτεία).

w. 39: *regnavit Achaeis* – pojawienie się wspólnego wroga w postaci Persów w V w. p.n.e. zmusiło Spartan do sojuszu z Ateńczykami. Po pokonaniu wojsk Kserksesa I przez sprzymierzone oddziały greckie doszło w niedługim czasie do wojny między dwoma koalicjantami o hegemonię w całej Helladzie. II wojna peloponeska (tocząca się w l. 431–404 p.n.e.), szczegółowo opisana przez Tukidydesa z Aten w dziele *Wojna peloponeska*, zakończyła się zwycięstwem tzw. Symmachii Spartańskiej, związku największych miast Peloponezu pod przewodnictwem Sparty. Zdobycie Aten w 404 r. p.n.e. zmieniło układ sił politycznych w Helladzie. Przez następane trzydzieści lat dominującą rolę w świecie greckim odgrywała zwycięska Sparta.

w. 43: *penna metuente solvi* | *Fama* – cf. Horat. *Carm.* II. 2. 7–8: „illum aget pinna metuente solvi | *Fama* superstes” („i nieśmiertelna uniesie go Sława | swym wierzniem skrzydłem”, przeł. A. Lam, Horacy 1996, s. 55).

w. 44: *Fama agit* – personifikacja Sławy (*Fama*) była zazwyczaj przedstawiana w sztuce pod postacią młodej kobiety ze złotą koroną na głowie, która w prawej ręce trzyma trąbę. Tak wyobrażona Sława miała niewiele wspólnego z Pogłoską (*Fama*), „straszny potworem” („monstrum horrendum”), szczegółowo opisanym przez Wergiliusza (*Aen.* IV. 173–195).

w. 45: *velut Hesperus occidentem* – Hesperos (gr. Ἑσπερος, łac. *Vesperus* lub *Vesper*) – bóstwo Gwiazdy Wieczornej, czyli plenety Wenus pojawiającej się nad horyzontem tuż przed wschodem i po zachodzie Słońca. Początkowo Hesperos był odróżniany przez starożytnych Greków od Fosforosa (gr. Φωσφόρος, Ἐωσφόρος, łac. *Luciferus* – ‘Niosący Światło’, bóstwo Gwiazdy Porannej), później zaś zaczęto utożsamiać oba bóstwa.

w. 47: *ultra Garamantes* – cf. Verg. *Aen.* VI. 794–795: „super et Garamantes et Indos | proferet imperium” („zdobędzie władzę nad Garamantami i mieszkańcami Indii”). Garamantowie to lud zamieszkujący od V w. p.n.e. do V w. n.e. oazy Sahary (cf. Herodot. *Hist.* IV. 174. 183) położone na zachód od terenów dzisiejszej Libii (kraina historyczna Fezzan w południowo-zachodniej części tego kraju). Najważniejszym ośrodkiem cywilizacji stworzonej przez Garamantów było miasto Germa (obecnie w Libii). Utrzymywali oni ożywione kontakty handlowe z rzymskimi prowincjami w północnej części Afryki: Afryką Prokonsularną (*Africa Proconsularis*), Cyrenajką (*Cyrenaica*) i Egiptem (*Aegyptus*). Garamantowie są uważani za przodków plemienia Tuaregów.

w. 48: *Antipodum et vestigia versa* – Antypodzi (*Antipodes*) to mieszkańcy przeciwnych krańców Ziemi (antypodów) lub mówiąc nieco inaczej – ludzie mieszkający

po drugiej stronie kuli ziemskiej. Schoen sięga w cytowanym fragmencie po wyrażenie synonimiczne, gdyż określenie 'vestigia versa' ('odwrócone stopy') można rozumieć jako próbę poetyckiej parafrazy gr. słowa ἀντίποδες, znaczącego dosłownie 'po drugiej, przeciwnej stronie stopy'.

w. 51: *decertans Boreae* – cf. Sim. *Naenia fun.*, przyp. do w. 33–34.

w. 51: *decertans Boreae Africus* – cf. obraz „kłócących” się bogów wiatrów: Horat. *Carm.* I. 3. 12–13: „nec timuit praecipitem Africum | decertantem Aquilonibus” („i Afrykański wicher go nie trwożył | walczący z silnym Akwilonem”, przeł. A. Lam, Horacy 1996, s. 28).

w. 51: *Africus* – cf. Verg. *Aen.* I. 84–85: „creberque procellis | Africus” („i z częstych burz znany Afrykus”). Afrykus to bóstwo występujące w wierzeniach starożytnych Rzymian, będące personifikacją wiatru południowo-zachodniego. Przynosił ciepłe i wilgotne masy powietrza znad północnej Afryki (stąd prawdopodobnie wzięła się jego nazwa).

w. 114: *flos Lechi nepotum* – Lech (*Lechus*, *Lachus* lub Leszek) – legendarny założyciel państwa polskiego (*Lechia*). Miał być bratem Czecha (który dał początek Czechom, *Bohemia*) i Rusa (twórcy Rusi, *Ruthenia*). Według jednej z wersji legendy o trzech braciach Lech założył miasto Gniezno w miejscu, gdzie znalazł gniazdo białego orła (etymologię Gniezno – gniazdo przywołuje także Gall Anonim). Jan Kochanowski wymienia w tekście *O Czechu i Lechu historia naganiona* tylko dwóch braci.

w. 128: *indigetes caelique Quirites* – Kwiryta (*Quiris*) to pełnoprawny obywatel państwa rzymskiego. Określenie pochodzi prawdopodobnie od miejscowości *Cures*, którą zamieszkiwali Sabinowie, nazywani od miejsca swego zamieszkania *Quirites*. Po zdobyciu przez Rzym ziem należących do Sabinów, nazwa 'Kwiryci' została przyjęta dla oznaczenia obywateli-cywiliów (obywateli będących żołnierzami nazywano *Romani*).

Bibliografia

Źródła

- Schoen A., *Odae tres funebres de laudibus Stanislai Socolovii*, Cracoviae 1595.
- Sokołowski S., *De ratione studii*, Cracoviae 1619.
- Sokołowski S., *In Evangelia Matthaei, Marci et Lucae notae*, Cracoviae 1598.
- Sokołowski S., *Iustus Ioseph, sive in Iesu Christi Domini nostri mortem et passionem, meditationes, in quibus non magis Iudaica perfidia, quam ariana refutatur impietas*, Cracoviae 1586.
- Sokołowski S., *Nuntius salutis, sive de Incarnatione*, Cracoviae 1588.
- Sokołowski S., *Opera*, Cracoviae 1591.
- Sokołowski S., *Orationes ecclesiasticae septem*, Coloniae 1587.
- Sokołowski S., *Partitiones ecclesiasticae*, Cracoviae 1589.
- Szymonowicz Sz., *Naenia funebris*, Cracoviae 1586.
- Szymonowicz Sz., *Opera omnia*, ed. A. M. Durini, Varsoviae 1772.

Opracowania

- Abramowska J., *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki” LXXIII (1982).
- Awianowicz B. B., *Progymnasmata w teorii i praktyce szkoły humanistycznej od końca XV wieku do połowy XVIII wieku*, Toruń 2008.
- Axer J., *Tradycja klasyczna w polskojęzycznej poezji renesansowej a mechanizmy odbioru tej poezji*, „Pamiętnik Literacki” LXXV (1984).

- Backvis C., *Szkice o kulturze staropolskiej*, Warszawa 1975.
- Balbus S., *Między stylami*, Kraków 1996.
- Barycz H., *W blaskach epoki Odrodzenia*, Warszawa 1968.
- Barycz H., *Z zaścianka na Parnas. Drogi kulturalnego rozwoju Jana Kochanowskiego i jego rodu*, Kraków 1981.
- Bednarek A., *Mały słownik kaznodziejów*, Lublin 1992.
- Blumenberg H., *Rzeczywistości, w których żyjemy*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997.
- Borowski A., *Powrót Europy*, Kraków 1999.
- Borowski A., *Renesans*, Kraków 2002.
- Bruchnalski W., *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, Kraków 1918.
- Burchardt J., *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1965.
- Buszewicz E., *Cracovia in litteris. Obraz Krakowa w piśmiennictwie doby Odrodzenia*, Kraków 1998.
- Chróścicki J., *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Warszawa 1974.
- Cichocka H., Lichański J. Z., *Zarys historii retoryki. Od początku do upadku cesarstwa bizantyjskiego*, Warszawa 1993.
- Cieślakowska T., *W kręgu genologii, intertekstualności, teorii sugestii*, Warszawa 1995.
- Cochrane Ch. N., *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, red. J. Domański, S. Kazikowski, Warszawa 1960.
- Conley T. M., *Rhetoric In the European Tradition*, New York 1990.
- Corsato C., *Biblia w interpretacji Ojców Kościoła*, przeł. K. Kubis, Kraków 2007.
- Cox V., *The Renaissance Dialogue. Literary Dialogue in Its Social and Political Contexts. Castiglione to Galileo*, Cambridge 2008.
- Crouzel H., *Orygenes*, przeł. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
- Curtius E. R., *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, Kraków 2005.
- Drab J. A., *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998.
- Dobrosielski M., *Logika a retoryka*, Warszawa 1957.
- Domański J., *Początki humanizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1982.

- Domański J., *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Warszawa 1992.
- Dziedzic S., *Święty szlak Almae Matris*, Kraków 2003.
- Eco U., *Nieobecna struktura*, przeł. A. Weinsberg i P. Bravo, Warszawa 1996.
- Eden K., *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition. Chapters in the Ancient Legacy and Its Humanist Reception*, New Haven–London 1997.
- Facca D., *Bartłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. i oprac. A. Siemek, Warszawa 1996.
- Fulińska A., *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*, Wrocław 2000.
- Fumaroli M., *L'Âge de l'éloquence: rhétorique et „res literaria” de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris 1980.
- Gadacz T., *Filozofia człowieka jako filozofia losu*, Bydgoszcz 2000.
- Gadamer H. G., *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Gallewicz A., *„Dworzanin polski” i jego włoski pierwowzór. Studium adaptacji*, Warszawa 2006.
- Gardes-Tamine J., *La rhétorique*, Paris 1996.
- Garin F., *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Warszawa 1969.
- Glemma T., *Piotr Kostka: lata młodzieńcze i działalność polityczna*, Toruń–Łódź 1959.
- Glemma T., *Stany pruskie i biskup chełmiński Piotr Kostka wobec drugiego bezkrólewia (1574–1576)*, Kraków 1928.
- Gorzkowski A., *Bene atque ornate. Twórczość łacińska Jana Kochanowskiego w świetle lektury retorycznej*, Kraków 2004.
- Gorzkowski A., *Paweł z Krosna. Humanistyczne peregrynacje krakowskiego profesora*, Kraków 2000.
- Gorzkowski A., *Qui legit, intelligat. Refleksje o retorycznych modelach lektury w kulturze i literaturze dawnej*, „Pamiętnik Literacki” XCIV (2003).
- Gruchała J. S., *Iucunda familia librorum. Humanisci renesansowi w świecie książki*, Kraków 2002.

- Grzybowski S., *Jan Zamoyski*, Warszawa 1994.
- Hartman J., *Heurystyka filozoficzna*, Wrocław 1997.
- Jaeger W., *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- Johnson P., *Krótką historia renesansu*, przeł. J. Włodarczyk, Wrocław 2004.
- Kelly J. N. D., *Hieronim. Życie, pisma, spory*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa 2003.
- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Kennedy G. A., *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994.
- Kennedy G. A., *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill–London 1984.
- Kibédi-Varga A., *Rhétorique et littérature. Études de structures classiques*, Paris 1970.
- Kieniewicz L., *Senat za Stefana Batorego*, Warszawa 2000.
- Kiliańczyk-Zięba J., *Czcionką i piórem. Jan Januszowski w roli pisarza i tłumacza*, Kraków 2007.
- Kolbuszowski K., *Postyllografia polska XVI i XVII wieku*, Kraków 1921.
- Korolko M., *Materiały do dziejów twórczości Jana Kochanowskiego z lat 1551-1625*, Wrocław 1986.
- Korolko M., *O prozie „Kazań sejmowych” Piotra Skargi*, Warszawa 1971.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Kristeller P. O., *Humanizm i filozofia. Cztery studia* pod red. L. Szczuckiego, Warszawa 1985.
- Kristeller P. O., *Renaissance Thought and the Arts. Collected Essays*, Princeton–New Jersey 1990.
- Krynicki W., *Wymowa święta, czyli podręcznik do teorii kaznodziejstwa*, Poznań–Warszawa 1926.
- Kuligowski P., *Humanistyka jako hermeneutyka*, Wrocław 2007.
- Kuran M., *Retoryka jako narzędzie perswazji w postyllografii polskiej XVI wieku*, Łódź 2007.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, przeł. A. Gorzkowski Bydgoszcz 2002.

- Lichański J. Z., *Co to jest retoryka?*, Kraków 1996.
- Lichański J. Z., *O retoryce: wybrane zagadnienia z teorii literatury*, Warszawa 1995.
- Lichański J. Z., *Retoryka. Od renesansu do współczesności – tradycja i innowacja*, Warszawa 2000.
- Lobkowicz N., *Czas kryzysu, czas przełomu*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1996.
- Łempicki S., *Renesans i humanizm w Polsce*, Warszawa 1952.
- Mack P., *Elizabethan Rhetoric. Theory and Practice*, Cambridge 2002.
- Maleszyński D. C., *Człowiek w tekście. Formy istnienia według literatury staropolskiej*, Poznań 2002.
- Markiewicz H., *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989.
- Markiewicz H., *Przekroje i zbliżenia dawne i nowe. Rozprawy i szkice z wiedzy o literaturze*, Warszawa 1976.
- Martin J., *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, München 1974.
- McGuire B. P., *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, Philadelphia 2005.
- Mecherzyński K., *Historia wymowy w Polsce*, Kraków 1856–1860.
- Meynet R., *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, przeł. K. Łukowicz, Kraków 2001.
- Michałowska T., *Poetyka i poezja. Studia i szkice staropolskie*, Warszawa 1982.
- Michałowska T., *Staropolska teoria genologiczna*, Wrocław 1971.
- Moss A., *Printed Commonplace-books and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford 1996.
- Moss A., *Renaissance Truth and Latin Language Turn*, Oxford 2003.
- Murphy J. J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley–Los Angeles–London 1974.
- Nadolski B., *Ambona. Historia, znaczenie, symbolika*, Kraków 2008.
- Nadolski B., *Życie i działalność naukowa gdańskiego uczonego Bartłomieja Keckermanna*, Toruń 1961.
- Obirek S., *Działalność kulturalna jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1564–1668). Próba syntezy*, Kraków 1996.
- Otwinowska B., *Retoryka a literatura*, Wrocław 1984.

- Panuś K., *Wielcy mówcy Kościoła*, Kraków 2004.
- Panuś K., *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*, Kraków 2005.
- Pawlak W., *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005.
- Pawlak W., *Od Sokołowskiego do Szylarskiego. Z dziejów homiletyki XVI-XVIII wieku*, „Barok. Historia – Literatura – Sztuka” 16 (2009).
- Pelc J., *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*, Warszawa 1984.
- Pelc J., *Jan Kochanowski. Szczyt renesansu w literaturze polskiej*, Warszawa 2001.
- Pelc J., *Literatura renesansu w Polsce*, Warszawa 1994.
- Perelman Ch., *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, Warszawa 2002.
- Platt D., *Kazania pogrzebowe z przełomu XVI i XVII wieku. Z dziejów prozy staropolskiej*, Wrocław 1992.
- Plett H. F., *English Renaissance Rhetoric and Poetica. A Systematic Bibliography of Primary and Secondary Sources*, Leiden 1995.
- Przyczyna W. (red.), *Sługa Słowa*, Kraków 1997.
- Przyczyna W. (red.), *Fenomen kazania*, Kraków 1994.
- Retoryka a tekst literacki*, pod red. M. Hanczakowskiego i J. Niedźwiedzia, Kraków 2003.
- Retoryka i badania literackie: rekonesans*, pod red. J. Z. Lichańskiego, Warszawa 1998.
- Retoryka na ambonie. Z problemów współczesnego kaznodziejstwa*, pod red. P. Urbańskiego, Kraków 2003.
- Ricoeur P., *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków 2004.
- Rusinek M., *Między retoryką a retorycznością*, Kraków 2003.
- Sieciechowiczowa L., *Życie codzienne w renesansowym Poznaniu 1518-1619*, Warszawa 1974.
- Siwek G., *Przepowiadać skuteczniej. Elementy retoryki kaznodziejskiej*, Kraków 1992.
- Sołtykiewicz J., *O stanie Akademii Krakowskiej od założenia jej w roku 1347, aż do teraźniejszego czasu, krótki wykład historyczny*, Kraków 1810.
- Staniek E., *W skarbcu starożytnego Kościoła*, Kraków 1997.
- Starnawski J., *Odrodzenie: czasy – ludzie – książki*, Łódź 1991.

- Suchoń W., *Prolegomena do retoryki logicznej*, Kraków 2005.
- Szabelska H., *Kilka refleksji na temat badań nad topiką*, „Terminus” IX (2007).
- Szastyńska-Siemion A., *Epinikion greckie. Monografia gatunku*, Wrocław 1975.
- Szymanek K., *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2001.
- Ullmann W., *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź 1985.
- Uwieść słowem, czyli retoryka stosowana*, pod red. J. Z. Lichańskiego, Warszawa 2003.
- Ward J. O., *Ciceronian Rhetoric in Treatise, Scholion and Commentary*, Turnhout 1995.
- Wierzbička A., *Okres retoryczny a ogólne tendencje składni szesnastowiecznej*, „Pamiętnik Literacki” LII (1961).
- Wierzbička A., *System składniowo-stylistyczny prozy polskiego renesansu*, Warszawa 1966.
- Wilder A. N., *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, Peabody 1999.
- Vermes G., *Twarze Jezusa*, przeł. J. Kołak, Kraków 2008.
- Werpachowska A., *Z dziejów retoryki XVI wieku. Polemika Jakuba Górskiego z Benedyktem Herbestem*, Wrocław 1987.
- Vickers B., *In Defence of Rhetoric*, Oxford 1988.
- Volkmann R., *Wprowadzenie do retoryki Greków i Rzymian*, przeł. L. Bobiatyński, Warszawa 1993.
- Yates F. A., *Sztuka pamięci*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1977.
- Zabłocki S., *Antyczne epicedium i elegia żałobna. Geneza i rozwój*, Wrocław 1965.
- Zabłocki S., *Od prerenesansu do Oświecenia*, Warszawa 1976.
- Zabłocki S., *Polsko-łacińskie epicedium renesansowe na tle europejskim*, Wrocław 1986.
- Ziomek J., *Powinowactwa literatury*, Warszawa 1980.
- Ziomek J., *Prace ostatnie. Literatura i nauki o literaturze*, Warszawa 1994.
- Ziomek J., *Renesans*, Warszawa 1973.
- Ziomek J., *Retoryka opisowa*, Wrocław 1990.

Indeks osób

- Abbot Paul Don 46
Abelard Pierre (*Petrus Abaelardus*) 219
Abramowska Janina 99, 114, 115, 117, 371
Agricola Rudolf (*Rodolphus Agricola Phrisius*) 80
Albert Wielki (*Albertus Magnus*), św. 27, 210
Aleksander z Afrodyzji 277
Aleksander z Ashby 125
Aleksander z Hales 220
Aldaz José 114
Alkuin (*Albinus Flaccus*) 70
Allen Pauline 208
Altaner Berthold 69
Ambroży Aureliusz z Mediolanu (*Ambrosius Aurelius Mediolanensis*), św. 67, 69, 91, 93, 94, 109, 135, 139, 167, 206, 213, 218, 354, 358, 362
Andegaweńska Jadwiga, św. 360
Andegaweński Ludwik 364
Antczak Mikołaj 70
Anzelm z Canterbury (*Anselmus Cantuariensis*), św. 34, 171, 219, 220
Apelles z Kos 66, 279, 280, 344, 345, 365, 366
Aratos 235, 272
Ariusz (*Arius*) 229
Arystofanes 146, 256, 257, 276
Arystoteles 11, 27, 56, 71, 72, 86, 96, 102, 103, 105, 107, 111, 123, 127, 135, 139, 210, 211, 231, 235, 237, 250, 251, 256–259, 264, 265, 271, 275, 277, 280, 359
August Oktawian Gajusz Juliusz Cezar (*Gaius Iulius Caesar Octavianus*) 206, 367
Augustyn Aureliusz z Hippony (*Aurelius Augustinus Hipponensis*), św. 8, 29, 34, 41, 45, 46, 53, 67–72, 74, 77, 91, 92, 99, 112, 120, 131–133, 135, 137, 139, 145, 170, 171, 178, 179, 182, 185, 188, 191, 204, 213, 218–220, 226–228, 232, 309–311, 362, 375, 379, 381, 383, 385
Augustyn, bp Canterbury 209
Augustyn z Dacji 97
Augustyniak Katarzyna 43, 95
Aulus Hircejusz (*Aulus Hirtius*) 277
Atanazy z Aleksandrii (*Athanasius Alexandrinus*), św. 199, 230, 239, 362
Attyk Tytus Pomponiusz (*Titus Pomponius Atticus*) 277
Awianowicz Bartosz Bogusław 371
Ayer Anna 22, 277, 377
Backvis Claude 372
Balbus Stanisław 117, 372
Balter Lucjan 93
Balthasar Hans Urs, von 91

- Baron Arkadiusz 208, 228
 Bardski Krzysztof 223
 Bartoś Tadeusz 210
 Bartnicki Roman 42
 Barycz Henryk 6, 20, 26, 63, 79, 372
 Basevorn Robert, de 125
 Bataillon Louis Jacques 210
 Batorówna Gryzelda 304
 Batory Andrzej 304
 Batory Baltazar 304
 Batory Stefan 5, 15, 18, 19, 22,
 24, 26, 27, 58, 59, 62, 66, 90,
 104, 106, 270, 277, 352, 354,
 360, 361, 363, 374, 379, 383
 Bazyli Wielki z Cezarei (*Basilius
 Caesariensis Magnus*), św.
 29, 35, 36, 91, 109, 162–170,
 191, 199, 209, 212, 213, 215–
 217, 234, 274, 309–313, 362
 Beda zw. Czcigodnym (*Beda
 Venerabilis*), św. 162,
 163, 170, 171, 208
 Bederman Tomasz 7
 Bednarz Mieczysław 79, 218
 Beierwaltes Werner 33
 Benedykt z Koźmina 77,
 152, 196, 197, 237
 Bernard z Clairvaux (*Bernardus
 Claraevallensis*), św.
 91, 170, 171, 219
 Bielawski Krzysztof 39
 Bielski Joachim 304
 Bieńkowski Tadeusz 10, 28,
 145, 271, 305, 314
 Billy Jacques, de (*Iacobus
 Billius*) 312
 Birkowski Fabian (*Fabianus
 Bircovius*) 9, 15, 20, 66, 357
 Blum Paul Richard 85
 Błachowicz Grzegorz 15
 Boecjusz Anicjusz Manliusz
 Seweryn (*Anicius Manlius
 Severinus Boethius*) 70, 140, 359
 Bogusławski Jan 30
 Bojarski Jacek Stanisław 208
 Bolognetti Alberto 60
 Bonawentura (Giovanni
 Fidanza), św. 170, 171, 220
 Borgia Cesare 54
 Borowski Andrzej 13, 17,
 114, 216, 372
 Bousset Jacques Bénigne 86
 Børtnes Jostein 214
 Bracha Franciszek 23
 Brock Sebastian 218
 Brown Peter 219
 Brożek Mieczysław 101
 Brutus Marek Juniusz (*Marcus
 Iunius Brutus*) 194, 195, 236, 277
 Brzozowski Mieczysław 5
 Brzóstowska Alina 209
 Budé Guillaume 272
 Buonaccorsi Filippo (Kallimach) 61
 Bujnicki Tadeusz 99
 Burghardt Walter 96
 Buszewicz Elwira 6, 17, 207,
 208, 228, 353, 372
 Bzowski Abraham 237
 Cappuyns Dom Maieul 211
 Calcar Johann Steven, van 94
 Caligari Giovanni Andrea 25
 Calleoni Bartolomeo 54
 Castellesi Adriano 69
 Carman John Burd 94
 Castiglione Baldassarre 7, 54, 372
 Caussin Nicolas 51
 Cezar Gajusz Juliusz (*Gaius
 Iulius Caesar*) 209, 256,
 257, 275, 277, 278
 Cezary z Arles (*Caesarius
 Arelatensis*), św. 19
 Chadwick Henry 71
 Chenu Marie Dominique 210
 Chemperek Dariusz 31
 Chojowska Anna 63
 Choptiany Michał 46

- Chrzanowski Ignacy 6
 Cichowski Henryk 313, 363
 Cierniakowa Zofia 235, 239
 Cochrane Charles Norris 224, 372
 Conley Thomas 51, 372
 Copenhaver Brian 123
 Corsato Celestino 92, 100, 121, 372
 Cortés Hernán 54
 Cox Virginia 7, 372
 Crouzel Henri 91, 100, 136, 372
 Cynceron Marek Tulliusz (*Marcus Tullius Cicero*) 5, 7–12, 22, 25–27, 34, 46, 50, 63, 64, 67, 68, 90, 101–104, 107–111, 118, 119, 123, 124, 127, 129–131, 134–137, 140, 146, 151, 195, 197, 200, 201, 205, 207, 223, 224, 235–237, 239, 256–259, 261–263, 272, 275–278, 309, 387
 Cyprian z Kartaginy (*Cyprianus Carthaginiensis*), św. 68, 166, 167, 188, 189, 216, 231, 232
 Cyrus II Wielki 367
 Cytowska Maria 36, 52, 272
 Curtius Ernst Robert 114, 115, 119, 216, 372
 Czuj Jan 36, 216, 223, 232, 234
 Daley Brian 214
 Daniélou Jean 100
 Dante Alighieri 97–99, 101
 Danysz Antoni 79
 Dąbkowska Justyna 31
 Dąbrowski Eugeniusz 231
 Debus Allen 94
 Degórski Bazyle 34, 223
 Dehnel Piotr 116, 373
 Demostenes 127, 196, 197, 235, 258, 259, 277, 278
 Digeser Elisabeth DePalma 224
 Diogenes z Synopy 172, 173, 222
 Dionizjusz z Halikarnasu 256, 257, 275
 Dionizy Kartuz (Denys van Leeuwen) 170, 171, 220
 Dłuska Maria 355
 Dobrocieski Mikołaj 63, 64
 Domański Juliusz 43, 89, 224, 272, 372, 373
 Domański Piotr 33
 Donat (*Donatus*), bp Kartaginy 112, 178, 179, 219, 226, 227
 D'Onofrio Giulio 69
 Dudycz Andrzej 21
 Durini Angelo Maria 149, 371
 Dziedzic Stanisław 6, 373
 Dzińska Maria 225
 Dzieciol Witold 231
 Eckhart Johann 92
 Eco Umberto 117, 373
 Eden Kathy 91, 373
 Eferm Syryjczyk (*Ephraem Syrus*), św. 79, 170, 171, 218
 Emrich Berthold 102
 Ennius Kwintus (*Quintus Ennius*) 354
 Epiktet z Hierapolis 256, 257, 275
 Epikur 89
 Erazm z Rotterdamu (*Desiderius Erasmus Roterodamus*) 13, 26, 36, 37, 40–43, 52, 57, 67, 70, 73, 74, 76, 81, 82, 87, 119, 142, 212, 213, 224, 237, 272
 Eriugena Jan Szkot 92, 95, 211
 Estreicher Karol 142, 146
 Eurypides 28, 32, 140, 256, 257, 276, 305, 306
 Euzebiusz z Cezarei 229, 274
 Euzebiusz z Cremony 226
 Evans Gillian Rosemary 313
 Fabiszak Teresa 208
 Fabiusz Kwintus Maksimus (*Quintus Fabius Maximus*), zw. *Cunctator* 172, 173, 221
 Facca Danilo 50, 373
 Fénelon François 86
 Fickler Johann 363
 Fijałek Jan 21

- Filon Żyd (*Philo Iudaeus*) 141, 188, 189, 230, 231, 252, 253, 275
- Fischer Bonifaz 143
- Flash Sebastian 238
- Flawiusz Arrian (*Flavius Arrianus*) 275
- Flawiusz Józef (*Josephus Flavius*) 188, 189, 231
- Foucault Michel 14, 127, 128, 373
- Francken Christian 313
- Frank Günter 85
- Frankowski Janusz 143
- Fugger Jacob 54
- Fulińska Agnieszka 89, 373
- Galen 26, 94, 274
- Gaillet Lynée Lewis 102
- Gallewicz Anna 55, 373
- Galpin Amy 46
- Gardes-Tamine Joëlle 86, 373
- Garin Eugenio 54, 373
- Gavin John 69
- Gelliusz Aulus (*Aulus Gellius*) 364
- Gersh Stephen 102
- Gerson Jean Charlier, de 170, 171, 220, 221, 375
- Gilbert z Nogent 125
- Gilson Étienne Henri 71, 210
- Gilles des Champs (Deschamps, *Aegidius Campensis*) 220
- Glicjusz Marcin z Pilzna 77, 152, 196, 197, 238
- Glemma Tadeusz 205, 373
- Gładyszewski Ludwik 213, 223
- Głębicka Ewa Jolanta 6, 28, 31, 304, 306
- Głombiowska Zofia 18
- Gosławski Szymon 31
- Gorzkowski Albert 61, 63, 81, 98, 211, 373, 374
- Górnicki Łukasz 54, 78, 364
- Górski Jakub (*Jacobus Gorscius*) 10, 11, 22, 23, 28, 29, 237, 256, 259, 276, 277, 282–285, 298–305, 313, 363, 377
- Green Lawrence 8
- Grenz Adam 219
- Grocyn William 26
- Gryphe Sébastien 223
- Grzebień Ludwik 5, 18
- Grzebski Stanisław 20, 21
- Grzegorz I Wielki (*Gregorius Magnus*), św. 69, 92, 140, 162, 163, 208, 209, 250, 251, 273, 307, 362
- Grzegorz z Nazjanzu (*Gregorius Nazianzenus*), św. 21, 27, 29, 109, 136, 140, 166, 167, 209, 211, 213–216, 223, 229, 273, 296, 297, 309–312, 362
- Grzegorz z Nyssy (*Gregorius Nyssenus*), św. 209, 362
- Grzegorz z Sambora (*Gregorius Vigilantius Samboritanus*) 207, 304
- Grzesik Tadeusz 220
- Grzybowski Stanisław 28, 374
- Haas Guillaume 52
- Habsburg Karol V 46, 94
- Habsburg Maksymilian II 59, 60, 204, 270, 360
- Hadas-Label Mireill 231
- Hajdukiewicz Leszek 57
- Hanczakowski Michał 61, 376
- Hansbury Mary 218
- Hanusiewicz Mirosława 31
- Harrison Carol 219
- Hägg Tomas 214
- Heck Korneli 6, 305, 312
- Hegendorfer Krzysztof (*Christophorus Hegendorfius*) 10, 272
- Herbest Benedykt 22, 276, 377
- Herodot z Halikarnasu 140, 146, 256, 257, 275, 361, 368
- Hervagius Johann 214
- Hideyoshi Toyotomi 364
- Hieronim Euzebiusz Sofroniusz (*Eusebius Sophronius Hieronymus*), św. 9, 26, 34–36,

- 38, 55, 69, 91–94, 112, 135, 137,
141, 176–179, 190, 191, 223,
224, 226, 230, 232–234, 362, 374
- Hilary z Poitiers (*Hilarius Pictaviensis*) 230
- Hildebert z Tours (Hildebert de Lavardin) 216
- Hill Forbes 102
- Hipokrates 39, 274
- Holder Arthur 209
- Horacy Kwintus Flakkus (*Quintus Horatius Flaccus*) 34, 62, 89, 116,
144, 206, 236, 256, 257, 275,
304, 310, 360, 366, 368, 369
- Horner Winifred Bryan 46, 102
- Hozjusz z Kordoby (*Osius Cordubensis*) 229
- Hozjusz Stanisław (*Stanislaus Hosius*) 21–26, 79, 205,
237, 302, 303, 314, 315
- Hurst David 209
- Iluk Jan 208
- Imglius Arnold 305
- Izokrates 258, 259, 277
- Izydor z Sewili (*Isidorus Hispalensis*), św. 32
- Jaeger Werner 39, 374
- Jagodyński Stanisław Serafin 271
- Jakub de Voragine (Jacopo da Varazze) 307
- Jakub z Paradyża 8
- Jan Chryzostom (*Ioannes Chrysostomus*), św. 77, 140, 162–
165, 168, 169, 180, 181, 194, 195,
207, 211, 228, 230, 235, 236, 362
- Jan z Damaszku (*Ioannes Damascensis*), św. 70
- Jan ze Lwowa (Nicz), zw. Młodszym
77, 78, 196, 197, 237, 238
- Jan ze Lwowa, zw.
Starszym 237, 238
- Janidło Jakub (*Iacobus Ianidlovius*)
145–147, 240–243, 270, 271
- Januszowski Jan 18, 19,
58, 204, 205, 374
- Jastrzębiec Andrzej 364
- Jaworski Jan 219
- Jeauneau Édouard 211
- Jędrkiewicz Edwin 36, 52
- Jelonek Tomasz 223
- Joachimowicz Leon 231
- Johnson John Noble 26
- Johnson Paul 374
- Jonatan ben Uzziel 188, 189, 230
- Jóźwiak Magdalena 223
- Juda ha-Nasi 188, 189, 230
- Jundziłł Juliusz 213
- Jurewicz Oktawiusz 206
- Kaczmarek Sylwia 208
- Kafel Salezy Józef 220
- Kalinkowski Stanisław 91, 231, 239
- Kalinowska Jadwiga Ambrozja 22
- Kallenbach Józef 6
- Kallimach z Cyreny 358
- Kalwin Jan (Jean Calvin)
51, 212, 224
- Kania Wojciech 79, 208
- Karnkowski Stanisław 21, 361
- Karpiński Adam 31
- Katula Richard 102
- Katullus Gajusz Waleriusz (*Caius Valerius Catullus*) 140, 206
- Kazikowski Stefan 214, 224, 372
- Kazimierz III Wielki 41, 360
- Keckermann Bartłomiej 50, 51, 373
- Kelly John Norman
Davidson 223, 374
- Kendall Calvin 209
- Kennedy George Alexander 42, 374
- Kiełtyka Stanisław 219
- Kieniewicz Leszek 354, 374
- Kijewska Agnieszka 211, 219
- Kiliańczyk-Zięba Justyna
19, 205, 374
- Klein Friedrich August 36
- Klonowicz Sebastian Fabian 238

- Kochanowski Andrzej 310, 313
 Kochanowski Jan (*Ioannes Cochano-
 novius*) 6, 17–23, 28, 53,
 87, 142, 271, 276, 309, 315, 354,
 355, 357, 361, 369, 372, 374
 Kołak Jarosław 42, 377
 Komornicka Anna Maria 214, 311
 Konik Eugeniusz 278
 Konstantyn I Wielki Gajusz
 Flawiusz Waleriusz (*Gaius
 Flavius Valerius Constantinus*)
 111, 223, 224, 229, 239
 Korczak Jakub 223, 226
 Korolko Mirosław 22, 355, 374
 Kornatowski Wiktor 88,
 235, 278, 304
 Kostka Piotr 9, 21, 59–63, 116,
 144, 154–157, 205, 206, 373
 Kot Stanisław 218
 Koźbiał Jan 102
 Koźmian Kajetan 272
 Krasieński Stanisław 59
 Kraszewski Józef Ignacy 355
 Krauss Martin 313
 Krawczyk Urszula 38
 Krąpiec Mieczysław Albert 71
 Kristeller Paul Oskar 15,
 125, 126, 374
 Krokier Marcin 26
 Kromer Marcin 22, 23, 60, 205
 Krońska Irena 308
 Krykowski Jerzy 208
 Krystyniak Jan 208, 228
 Krzyżaniak Włodzimierz 209
 Krzyżanowski Julian 53
 Ksawery Franciszek (*Francisco de
 Jaso y Azpilicueta*), św. 364
 Ksenofont 256, 257, 275
 Kubiak Zygmunt 18, 92,
 219, 231, 311
 Kubis Katarzyna 92, 372
 Kuczyński Leszek 220
 Kuligowski Paweł 374
 Kuran Magdalena 84, 374
 Kurylewicz Gabriela 70
 Kwintus Tulliusz Cynceron
 (*Quintus Tullius Cicero*) 277
 Laertes Diogenes 280, 359
 Laktancjusz Lucjusz Firmianus (*Lu-
 cius Firmianus Lactantius*) 141,
 176, 177, 188, 189, 223, 224, 231
 Lam Andrzej 304, 360, 366, 368, 369
 Langer Ulrich 80
 Lauro Dively Elizabeth 96
 Lausberg Heinrich 81, 118, 211, 374
 Laterna Marcin 27, 361
 Legowicz Jan 70
 Leibniz Gottfried Wilhelm 71
 Leon Wielki (*Leo Magnus*), św. 32
 Leśniak Kazimierz 105,
 273, 277, 304, 308
 Lewis Richard 97
 Libera Piotr 213
 Lichański Jakub Zdzisław
 372, 375–377
 Lienhard Joseph 96
 Linacre Thomas 26
 Linde Samuel Bogumił 12, 13
 Lipsjusz Justus (*Iustus Lipsius*) 22
 Liwiusz Tytus (*Titus Livius*) 141,
 221, 256, 257, 261, 275, 278, 367
 Lombard Piotr 210
 Lorenc Iwona 15
 Lubac Henri, de 96, 208
 Lubomlczyk Seweryn 8, 237
 Ludwik z Grenady (*Louis de
 Sarría*) 49, 51, 170, 171, 221
 Luter Marcin 84, 105, 212,
 237, 342, 343, 362, 363
 Lyons John 114
 Łanowski Jerzy 306
 Ławińska-Tyszkowska Janina 306
 Łempicki Stanisław 6, 207, 375
 Łoś Jan 218
 Łukasz z Orłowa (*Akwilin, Lucas
 Aquilinus*) 77, 152, 196, 197, 237

- Lukasz ze Lwowa (Lepolita)
152, 168, 169, 217, 218
- Maas Paul 305
- Macedoński Aleksander III (Wielki)
252, 255, 266, 267, 274, 280, 359
- Macedoński Filip II 359
- Maciąg Agnieszka 219
- Maciejz Miechowa (Miechowita) 314
- Mack Peter 85, 129, 375
- Maldonado Juan 205
- Maleszyński Dariusz Cezary 89, 375
- Maliński Mieczysław 208
- Mangey Thomas 274
- Margański Janusz 91, 132, 372, 376
- Markiewicz Henryk 375
- Markus Robert Austin 208
- Maria Emilia od Aniołów 219
- Marino Adrian 272
- Maritain Jacques 71
- Marquard Odo 116
- Martellotti Guido 221
- Martin Joseph 10, 375
- Martin Lawrence 209
- Marycysz Szymon (*Simon Mari-*
cus), z Pilzna 77–79, 272
- Massillion Jean Baptiste 86, 87
- Mathiesen Thomas 357
- Maur Hraban Magnencjusz
(*Maurus Magnentius*
Rabanus) 125, 307
- Mayer Wendy 208
- McGrath Alister 105, 212
- McGuckin John Anthony 214
- McGuire Brian Patrick 221, 375
- McNeil Brian 85
- McVey Kathleen 218
- Mecherzyński Karol 6, 9, 77, 375
- Meerhoff Kees 80
- Mejor Mieczysław 36
- Melanchton Filip 26, 85, 105, 107,
127, 212, 224, 237, 277, 363
- Melchior z Mościsk 77, 152,
196, 197, 236, 237
- Merleau-Ponty Maurice 14
- Merrills Andrew 209
- Michalski Marian 216
- Michałowska Teresa 99, 272, 375
- Mielecki Mikołaj 27, 361
- Migasiński Jacek 14
- Mikołaj z Liry (*Nicolaus Lyranus*) 84
- Milcarek Paweł 210, 220
- Minnis Alastair 99
- Mitchell Margaret 208
- Migne Jean Paul 34, 41, 67, 92,
93, 131, 132, 143, 212, 215–
217, 223, 226–228, 231–233,
234, 273, 279, 307, 311, 312
- Modrzewski Andrzej Frycz 237
- Moorehead John 208
- Morawski Kazimierz 305
- Moreschini Claudio 309
- Moss Ann 104, 375
- Murawiec Wiesław Franciszek 6
- Muczkowski Józef 238
- Murphy James Jerome 8,
46, 68, 102, 125, 375
- Myszkowska Zuzanna 354
- Myszkowski Piotr 18, 21,
22, 60, 229, 363
- Mysztor Wincenty 223
- Nadolski Bogusław 84, 375
- Nadolski Bronisław 50, 375
- Napiórkowski Celestyn 220
- Naskręt Stefan 208
- Nastał Katarzyna 208
- Naumowicz Józef 67, 206, 209
- Nestle Eberhard 143
- Nidecki Andrzej Patrycy 18
- Niedźwiedź Jakub 61, 87, 376
- Niemojewski Andrzej 231
- Nieścior Leon 208
- Nietzsche Friedrich 14
- Nieżgoda Cecylian 220
- Nisetich Frank 358
- Norton Glyn 80, 123
- Nowak Magdalena 236, 278

- Nowak Polikarp 67, 206
 Nowosielska Wanda 278
 Obirek Stanisław 375
 Obremski Zygmunt 77,
 152, 196, 197, 237
 Obrycki Kazimierz 213
 Ochs Donovan 101, 102
 O'Connell Robert 219
 Olszaniec Waclaw 63
 Olszewski Mikołaj 98, 220
 O'Malley Charles Donald 94
 Ong Walter 80, 102
 Osmólska-Mętrak Anna 54
 Osorio Jeronimo 25
 Ostrogski Konstanty 204
 Orygenes 9, 34, 43, 55, 91, 95–
 97, 100, 121, 136, 164, 167,
 208, 211, 223, 231, 235, 372
 Orzechowski Stanisław 22, 23, 217
 Otwinowska Barbara 375
 Owidiusz Publiusz Nazo (*Publius*
 Ovidius Naso) 115, 116,
 141, 308, 355, 356, 358
 Ożóg Jan 239
 Pachciarek Paweł 69
 Pachucki Marian 219
 Padniewski Filip 21, 304
 Pallares Alfonso 47
 Palomera Esteban 46, 47
 Panier Louis 96
 Pankiewicz Ryszard 213
 Panuś Kazimierz 7, 17, 376
 Parandowski Jan 278
 Pauaniasz 358
 Pawlaczyk Anna 231
 Pawlak Wiesław 7, 376
 Pawłowski Krzysztof 88
 Pelc Janusz 6, 18, 20, 376
 Peregryn z Opola 109
 Perelman Chaim 376
 Petrarca Francesco 62,
 63, 70, 88, 90, 221
 Petrarca Gerard 70
 Périeron Joachim (*Ioachim Perionus*)
 106, 107, 123, 192, 193, 235, 277
 Pianko Gabriela 224, 277, 372
 Piech Stanisław 7
 Pierre d'Ailly (*Petrus*
 Aliacensis) 220, 221
 Pietras Henryk 95, 239
 Pindar z Teb 28, 29, 89, 146, 149,
 256, 257, 275, 305–307, 312,
 354, 359, 361, 379, 383
 Pitagoras z Samos 342,
 343, 364, 365
 Plaut Tytus Makcjusz (*Titus Maccius*
 Plautus) 256, 257, 275, 276
 Plett Heinrich 9, 376
 Plezia Marian 151, 277, 374
 Pliniusz Młodszy Gajusz Cecyliusz
 (*Gaius Plinius Caecilius*
 Secundus, Minor) 141, 237
 Pliniusz Starszy Gajusz Cecyliusz
 (*Gaius Plinius Caecilius Maior*)
 141, 279, 280, 365, 366
 Plutarch z Cheronei 57, 221,
 256, 257, 275, 364
 Podbielski Henryk 211
 Polibiusz (*Polybios z Megalopolis*)
 141, 221, 256, 257, 274, 275
 Pollak Roman 365
 Poniatowski Stanisław August 86
 Potocki Stanisław Kostka 85–87
 Potterie Ignace, de la 93, 97
 Powodowski Hieronim 22, 23
 Protogenes z Rodos 344, 345, 365
 Przyczyna Wiesław 13, 376
 Pseudo-Dionizy Areopagita 178,
 179, 215, 225, 226, 235
 Ptolemeusz Klaudiusz (*Claudius*
 Ptolemeus) 211, 314
 Pyteasz z Masalli 366
 Radożycki Jan 231
 Radwański Witold 133, 219
 Radziwiłł Jerzy 59, 358
 Rahlfs Alfred 143

- Ramus Piotr, Ramée Pierre, de la
(*Petrus Ramus*) 80, 123, 235, 277
- Ravaisson-Mollien Jean
Gaspard 211
- Rechowicz Marian 5
- Reczek Józef 79, 218
- Rej Mikołaj 14, 84
- Reszka Stanisław 22, 23,
75, 76, 142, 304, 315
- Richards Jeffrey 208
- Richardson William Frank 94
- Ricoeur Paul 132, 376
- Roest Bert 102
- Rojzjusz Piotr (Pedro Ruiz
de Moros) 304
- Rollinson Philip 102
- Rosnerowa Hanna 210, 377
- Rousseau Philips 209
- Rozdrażewski Hieronim 30, 149,
150, 316–319, 353–355
- Rozdrażewski Stanisław 354
- Rubinelli Sara 107
- Rusinek Michał 376
- Rybał Jan 210
- Ryznar Stefan 13, 223
- Sacchi Pier Francesco 69
- Salij Jacek 210
- Salustiusz Gajusz Kryspus (*Caius
Sallustius Crispus*) 256, 257, 275
- Salwa Piotr 117
- Sani Chiara 309
- Sartorius Jan (Jan z Polski) 364
- Sattler Michael 224
- Saunders John Bertrand de
Cusance Morant 94
- Sawa Robert 277
- Sawicka Jolanta 224
- Scaliger Iulius Caesar (Giulio
Cesare della Scala) 304, 355
- Scanlon Larry 114
- Schade Peter (*Petrus
Mosellanus*) 129, 272
- Schmitt Charles 123
- Schnell Uwe 85
- Schoen Andrzej (*Andreas Schoneus*)
9, 16, 17, 28, 55, 57, 59, 61, 131,
142, 144, 148, 150, 152, 156–
163, 166–171, 174, 175, 190–
195, 198–201, 205, 217, 280,
313, 316–318, 320–322, 324,
326, 328, 330, 332, 334, 336, 338,
340, 342, 344, 346, 348, 350,
352, 354, 355, 357, 358, 361,
362, 367, 368, 271, 379, 383, 388
- Schoors Antoon 69
- Schwenckfeld Caspar
110, 176, 179, 225
- Sebastian z Felsztyna (*Sebastianus
Felstinensis*) 144, 158, 159, 207
- Sebastian Petrycy z Pilzna 238, 271
- Seifrid Mark 105, 212
- Seneka Młodszy Lucjusz Anneusz,
zw. Filozofem (*Lucius Annaeus
Seneca Minor*) 32, 88, 141,
232, 256, 257, 274–276, 280
- Servet Miguel 230
- Sękowski Jan 206, 236
- Sieciechowiczowa Lucyna 7, 376
- Sierocka Beata 116, 373
- Sinko Tadeusz 28, 35, 208,
209, 212, 216, 305, 312
- Siraisi Nancy 94
- Siwek Gerard 13, 376
- Siwek Paweł 314
- Shemunkasho Aho 218
- Skalnik James Veazie 80
- Skarga Piotr 77, 78, 172, 173, 222
- Skinner Quentin 123
- Skwara Ewa 278
- Skwara Marek 102, 314
- Ślawik Jakub 112
- Ślawiński Janusz 14, 99
- Socyn Faust (Fausto Sozzini) 230
- Sokołowski Stanisław (*Stanislaus
Socolovius*) 5–13, 15–32, 35, 36,
44–46, 48, 49, 51–53, 55–68, 71,

- 73, 75, 77–79, 82, 83, 88, 90, 91,
95, 101, 104–106, 108–113, 116,
118, 119, 121–124, 126, 127,
129–131, 133–137, 142–148,
150–152, 154–163, 166–171,
174–177, 190–195, 198, 203–
204, 206, 217, 222, 228, 230, 231,
238, 240–245, 270, 271, 282–
285, 298, 299, 302, 303, 305, 312,
313, 316–319, 321–323, 332–
335, 342, 343, 350, 351, 354,
355, 357, 358, 361–363, 371,
376, 379–381, 382–385, 387, 388
- Sołtykowicz Józef 9, 65, 376
- Sulowski Jan 45, 99
- Sousa Marion 102
- Srebrny Stefan 359
- Stabryła Stanisław 28, 305, 310
- Stachowski Franciszek
Ksawery 7, 144
- Stahr Jan 214
- Staff Leopold 18
- Starowolski Szymon 237, 270
- Starnawski Jerzy 25, 207, 376
- Stanisław ze Szczepanowa,
św. 242, 243, 271
- Stanula Emil 13, 43, 216,
219, 223, 239
- Stapleton Thomas 8
- Starowieyski Marek 79, 208, 218
- Steuco Agostino 70
- Stępień Tomasz 225
- Straube Caspar 45, 46
- Straw Carole 208
- Strukowska Dorota 97
- Strzelecka Anna 208
- Strzelecki Władysław 355
- Stuiber Alfred 69
- Sturm Johann 277
- Swieżawski Stefan 71
- Szabelska Hanna 102, 103, 105, 377
- Szastyńska-Siemion Alicja
305, 306, 354, 377
- Szczucki Lech 133, 374
- Szołdrski Władysław 208,
213, 216, 223
- Szostek Teresa 83
- Szwarcenberg-Czerna Ewa 208
- Szymałek Krzysztof 377
- Szymański Edward 89, 308
- Szymonowicz Szymon (*Simon*
Simonides) 6, 16, 17, 22, 28–
32, 59, 65, 66, 142, 144, 145,
147–152, 202–205, 271, 282–
284, 286, 288, 290, 292, 294,
296, 298, 300, 302, 304–314,
354, 371, 379, 283, 388
- Szymusiak Jan Maria 214, 215
- Szyndler Leszek 210
- Śniadecki Jan, z Gniazdowa 8
- Ślaski Jan 272
- Świderkówna Anna 219
- Tales z Miletu 71
- Tarnowska Barbara 270, 272
- Teognis z Megary 57
- Teokryt (*Theokritos*) 58
- Terencjusz Publiusz Afer
(*Publius Terentius Afer*)
237, 256, 257, 276, 278
- Tertulian Kwintus Florens (*Quintus*
Florens Tertullianus) 33, 34, 232
- Tetsuro Shimizu 70
- Tęczyński Andrzej (zm. 1588) 205
- Tęczyński Andrzej 205
- Tęczyński Gabriel 205
- Thurneisen Johann Jacob 52
- Tiziano Vecellio (Tycjan) 94
- Tomasz z Akwinu (Thomas a
Aquino), św. 68, 72, 91, 98, 99,
188, 189, 209–211, 230, 236, 359
- Tomasz z Messyny (Tomasso
Caloria) 88
- Tomczak Andrzej 60
- Tomicki Piotr 36
- Treter Tomasz 315
- Tukidydes z Aten 256, 257, 275, 368

- Uchański Jakub 314
Ulčinaité Eugenija 103
Ulewicz Tadeusz 314
Urbański Piotr 13, 304, 376
Walezy Henryk II 354
Walezy Henryk, król Polski 5, 270
Wasyl Anna Maria 70
Ward John 7, 377
Warszewicki Stanisław 221
Waza Zygmunt III 58, 77,
204, 222, 271, 354
Wążyk Adam 304, 310
Wąsik Wiktor 271
Weber Robert 143
Weisheipl James 210
Wergiliusz Publiusz Maro (*Publius
Vergilius Maro*) 58, 59, 90, 142,
256, 257, 272, 276, 278, 310, 312,
313, 354–358, 362, 366, 368, 369
Werpachowska Anna –
cf. Axer Anna
Wesołowski Czesław 210
Whitman Jon 99
Wierzbicka Anna 377
Wierzbowski Teodor 21
Wijuk-Kojałowicz Kazimierz 9
Wilhelm z Moerbecke 210
Wilkins August Samuel 10
William z Auvergne 125
Willis Geoffrey Grimshaw 227
Winniczuk Lidia 61
Wiśniewski Robert 223, 374
Witwicki Władysław 89, 273, 309
Władysław II Jagiełło 336, 337, 360
Wojciechowski Michał 239
Wojnowska Barbara 271
Wojnowski Andrzej 218
Wojtkowski Julian 315
Wolny Jerzy 6
Wolski Jan 272
Wolski Kazimierz Stanisław 271
Wolski Mikołaj 16, 145–147,
242–245, 270, 271
Wolski Stanisław 270
Wolter (Voltaire, François
Marie Arouet) 86
Wójcicki Jacek 272
Wójcik Rafał 208
Wujek Jakub 84, 143, 312
Valieri Agostiono 49, 51
Valadés Diego, de 46, 47, 51, 68
Valerius Maximus 274, 280
Vermes Geza 42, 377
Vesalius Andreas (Wesaliusz) 94
Vickers Brian 377
Vida Marco Girolamo 307
Vincelli Maria 309
Yates Frances Amelia 133, 377
Yoshiteru Ashikaga 364
Zabłocki Stefan 304, 377
Zapién Tarsicio 47
Zamojski Jan 6, 28, 204, 304, 360
Zathey Jerzy 271
Ziomek Jerzy 6, 85, 113–115, 120
Zygmunt I Stary 5
Zygmunt II August 5, 21,
77, 236, 237, 314
Zwingli Ulrich 224

Résumé

Le livre intitulé *Rhetorica christiana. La théorie de l'éloquence ecclésiastique par Stanisław Sokołowski* se compose de deux parties étroitement liées entre elles. Les fondements de l'éloquence ecclésiastique sont reconstruits à la base du dialogue *Partitiones ecclesiasticae* (*Les partitions de l'éloquence ecclésiastique*), écrit par Stanisław Sokołowski (1537–1593), prédicateur à la cour du roi Étienne Bathory. Un recueil de textes choisis élaboré par Sokołowski et ses deux disciples ayant du talent poétique, Simon Simonides et André Schoen, constitue la deuxième partie de ce livre (*Socoloviana*). Cette anthologie comprend les traductions et les éditions critiques des textes suivants en latin: le dialogue de Sokołowski *Partitiones ecclesiasticae* (Cracovie 1589) mentionné ci-dessus et son bref traité *De ratione studii* (*Le programme d'études*, Cracovie 1619), le poème de Simonides *Naenia funebris* (*Un chant funèbre*, Cracovie 1586) appartenant à la riche tradition latine de l'imitation et de l'émulation pindarique, et enfin, le poème de Schoen *Odae tres funebres de laudibus Stanislai Socolovii* (*Trois odes funèbres à la louange de Stanisław Sokołowski*, Cracovie 1595), créé pour commémorer son professeur et maître. Les trois odes pourraient être également considérées comme une histoire poétique de la vie et des œuvres du prédicateur à la cour.

Stanisław Sokołowski (*Stanislaus Socolovius*) est incontestablement l'un des écrivains latins les plus importants au début des temps modernes dans la culture littéraire en Pologne. En tant qu'apologiste zélé de la religion chrétienne, partisan fervent de la Réformation catholique, prédicateur dynamique et talentueux affectant ses auditeurs par la vision prophétique associée à la chute de Jérusalem (*De causis supremi excidii Hierosolymitani*), et enfin, en tant qu'exégète éminent de la Bible muni d'une érudition patristique extraordinaire, Sokołowski, dans sa prose, présente constamment la doctrine de ciceronianisme. Ses sermons restent l'imitation stylistique des discours de Cicéron et des écrits exégétiques des Pères de l'Église, en particulier de saint Augustin, de saint Jérôme et de Grégoire de Nazianz considéré par le prédicateur à la cour comme orateur ecclésiastique et excellent poète.

L'influence de Cicéron sur Sokołowski en ce qui concerne le développement de sa théorie de la formation oratoire du prédicateur idéal reste évidente. Sans aucun doute, le titre du dialogue *Partitiones ecclesiasticae* fait référence au dialogue

de Cicéron intitulé *Partitiones oratoriae* (*Les partitions de l'éloquence*), connu aussi sous le titre *Dialogus de partitione oratoria*, publié par Thomas Bederman en 1515 à Cracovie. C'est la raison pour laquelle chaque acte d'analyse et d'interprétation du texte écrit par Sokołowski exige une lecture parallèle de ces deux dialogues. En premier lieu, l'objectif principal est celui de définir les conditions préalables à l'analyse comparative. Ce n'est que de cette manière qu'une possibilité particulière de description puisse apparaître, toujours partielle et incomplète, axée sur la recherche et sur l'explication des références intertextuelles entre l'éloquence ecclésiastique et la théorie de la rhétorique de Cicéron. Le contexte théorique de ces analyses est strictement défini par le modèle de la création littéraire concentrée sur l'idée d'imitation et d'émulation. La stratégie d'*imitatio* utilisée par Sokołowski dans la pratique signifie une telle transcription du dialogue cicéronien qui traduit surtout un nouveau contexte conceptuel. L'imitation ainsi entendue est un enregistrement littéraire d'une lecture attentive du dialogue de Cicéron et de son interprétation. Dans *Partitiones ecclesiasticae*, le prédicateur à la cour combine savamment les règles de l'exégèse patristique avec l'idée de la rhétorique de Cicéron. Tout en suivant les instructions de l'art oratoire cicéronien dans la discussion sur l'homilétique, Sokołowski présente la christianisation de la culture littéraire païenne comme la refiguration et la transformation d'un idiome chrétien contemporain. Il enrichit cet idiome par la fusion de la phraséologie des Pères de l'Église avec l'idiome stylistique reconnu par les humanistes comme idéal vu son élégance linguistique et vu son organisation rhétorique. Le climat intellectuel de la seconde moitié du XVI^e siècle favorise les idées homilétiques proclamées par Sokołowski. Dans le mouvement de la Réformation, la question du langage dans lequel les significations bibliques sont communiquées et discutées joue un rôle primordial. De la sorte, l'art de la prédication devient une dérivée du discours théologique qui équilibre les réflexions dogmatiques d'un niveau d'abstraction plutôt élevé et les exemples de l'usage concret de mots en forme de citations scripturaires.

Les deux personnages principaux du dialogue de Sokołowski ce sont le maître à qui l'auteur prête son nom (*Socolovius*) et un disciple identifié comme André (*Andreas*). Le rôle de l'étudiant se limite à poser des questions, exactement de la même façon que dans le dialogue de Cicéron. Le texte écrit par le prédicateur à la cour se distingue nettement de son modèle littéraire par un trait. Les instructions rhétoriques sont reléguées par Sokołowski au fond de sa théorie homilétique. En d'autres termes, le prédicateur de Cracovie n'est pas intéressé par la discussion sur les aspects techniques de la rhétorique mais il préfère mettre en relief la différence entre l'éloquence ecclésiastique et le discours quotidien. Renvoyant le lecteur au dialogue de Cicéron et en même temps à sa théorie de la rhétorique, Sokołowski ne se sent probablement plus obligé à analyser en détail chaque cas particulier de la composition d'un sermon. Son travail a pour objectif d'esquisser la silhouette du prédicateur idéal qui serait capable de réaliser le modèle de l'homme pieux et savant (*vir doctus et pius*). L'orateur ecclésiastique est appelé

à confirmer l'authenticité de la doctrine chrétienne qu'il proclame inlassablement grâce à son excellence morale et à sa vertu.

L'autre question importante pour Sokołowski porte sur la présentation des règles de l'exégèse biblique qui pourraient être appliquées dans l'art de la prédication. Conformément à la méthode acceptée de la lecture, il indique systématiquement les sources de la rhétorique chrétienne (*fontes commonstratio*). Le prédicateur à la cour renvoie le lecteur aux écrits des Pères de l'Église au lieu de se pencher sur les problèmes spécifiques de la création d'un sermon: „Nous enseignons la méthode, mais nous ne rendons pas la chose même” (*modum docemus, res non largimur*). La manifestation la plus caractéristique d'une telle procédure est liée à la lecture et à l'interprétation de l'Écriture. Dans ce passage du dialogue, Sokołowski a pour ambition de rappeler les principes de l'exégèse patristique. Le mécanisme de la tropologie biblique est fondé sur la distinction entre le signifié littéral et non-littéral d'un texte (un signifié allégorique, anagogique ou tropologique). Il est possible de réaliser cette distinction par diverses figures de la langue qui reproduisent les modèles de la pensée et du discours puisqu'ils appartiennent à la longue tradition de l'interprétation biblique. Sokołowski accorde beaucoup d'attention à l'explication des paraboles apparaissant dans l'Évangile. L'analyse herméneutique du récit parabolique doit être concentrée sur sa conclusion (*epimythion*) où le sens général de l'histoire est souvent exprimé par une leçon de morale.

Le processus complexe de la christianisation de l'éloquence se déroule au cours de siècles et bien avant que le dialogue en question soit écrit par le professeur de la rhétorique à l'Académie de Cracovie. C'est principalement l'œuvre de saint Augustin, de saint Ambroise et de saint Jérôme. L'écoulement du temps provoquant la sédimentation des couches de la tradition ne reste pas sans impact sur le traitement de ses sources. Si Saint-Jérôme a été perturbé par les visions somnabuliques dans lesquelles Christ lui reproche qu'il est cicéronien (cf. *Ep.* 22. 30, la lettre écrite à Eustochium) et si saint Augustin est passé sous silence l'influence de Cicéron sur l'art de la prédication dans son traité fondamental pour l'homilétique chrétienne (*De doctrina christiana*), Sokołowski pourrait indiquer avec la conviction ces fragments de l'œuvre de l'orateur romain auxquels il a fait références dans son dialogue. Il semble que le texte de Sokołowski est une tentative réussie de transférer *Partitiones oratoriae* cicéroniens vers la culture chrétienne enracinée fermement dans la littérature patristique. Les humanistes comme Sokołowski souhaitent que leurs auditeurs et leurs lecteurs soient assimilés pleinement à la doctrine chrétienne aussi bien conceptuellement que culturellement. L'homilétique inspirée par la théorie de la rhétorique de Cicéron reste la partie importante de cet univers culturel.

Summary

The book *Rhetorica christiana. The Theory of Ecclesiastical Eloquence* by Stanisław Sokołowski consists of two closely related parts. The main object of consideration in the first one is the Christian rhetoric (*rhetorica christiana*). The foundations of the ecclesiastical eloquence are reconstructed on the basis of a dialogue *Partitiones ecclesiasticae* (*The Partitions of Ecclesiastical Eloquence*), written by the preacher at the king Stephen Bathory's court, Stanisław Sokołowski (1537–1593). The second part of this book (*Socoloviana*) is a collection of selected texts written by Sokołowski and his two disciples, also talented poets, Simon Simonides and Andrzej Schoen. The anthology includes translations as well as critical editions of the following Latin texts: Sokołowski's dialogue *Partitiones ecclesiasticae* (Krakow 1589) mentioned above and his brief treatise *De ratione studii* (*The Program of Studies*, Krakow 1619), Simonides' poem *Naenia funebris* (*A Funeral Ode*, Krakow 1586) belonging to the rich tradition of Pindaric imitation and emulation in Latin, and finally, Schoen's poem *Odae tres funebres de laudibus Stanislai Socolovii* (*Three Funeral Odes in Praise of Stanisław Sokołowski*, Krakow 1595), commemorating his teacher and master. The three odes might be also treated as a poetical narrative about life and works of the court preacher.

Stanisław Sokołowski (*Stanislaus Socolovius*) was unquestionably one of the most important Latin writers in the early modern Polish literary culture. As a zealous apologist of the Christian religion, a staunch supporter of the catholic Reformation, a vigorous and gifted preacher affecting auditors by a prophetic vision associated with the fall of Jerusalem (*De causis supremi excidii Hierosolymitani*), and finally, an eminent exegete of the Bible, equipped with an extraordinary patristic erudition, Sokołowski consistently represented the doctrine of Ciceronianism in prose. His sermons were created by stylistic imitation of Ciceronian speeches and exegetical writings of the Church Fathers, especially St. Augustine, St. Jerome, and Gregory of Nazianz, valued by the court preacher as an ecclesiastical orator and an excellent poet.

The Ciceronian influence upon Sokołowski in the development of his oratorical theory for the training of an ideal preacher is entirely evident. The title of the dialogue *Partitiones ecclesiasticae* makes a clear reference to Cicero's dialogue entitled *Partitiones oratoriae* (*The Partitions of Eloquence*), known also under the

heading *Dialogus de partitione oratoria*, which was published in Krakow in 1515 by Thomas Bederman. For this reason, every act of analysis and interpretation of Sokołowski's work requires parallel reading of these two dialogues. The main aim of this interpretative strategy is to define preliminary conditions for the comparative studies. Only by doing this, one can describe Sokołowski's work with special focus on finding and spelling out the cross- and intertextual references between the ecclesiastical eloquence and Ciceronian theory of rhetoric, however partial and incomplete that description may be. The theoretical background for these investigations is the strictly specified model of literary creation based on the idea of imitation and emulation. The strategy of *imitatio* used by Sokołowski implies in practice a transcription of Ciceronian dialogue, while taking into account a new conceptual context. The imitation understood in this way is a literary result of attentive reading of Cicero's work and its interpretation. The court preacher skillfully combined in *Partitiones ecclesiasticae* the rules of patristic exegesis with Ciceronian idea of the rhetoric. In the discussion over homiletic Sokołowski follows Cicero's rhetorical instructions and thereby he reinforces the process of Christianization of the literature described by the Church Fathers as pagan. It has been associated in practice with profound transformations within the contemporary Christian idiom. Sokołowski expanded it by introducing a fusion of the phraseology of the Church Fathers with the stylistic idiom recognized by the humanists as the most perfect because of its linguistic elegance and rhetorical organization. The intellectual climate of the second half of the sixteenth century favoured homiletic ideas proclaimed by Sokołowski. The case of language in which the meanings of the Bible are communicated and debated played a crucial role in the Reformation movement. In effect, the art of preaching was derived from the theological discourse, balancing between dogmatical considerations at a quite high level of abstraction and the illustration of the word's usage with scriptural quotations.

The characters of Sokołowski's dialogue are the master whom the author has lent his name (*Socolovius*) and his disciple who has been identified as Andrew (*Andreas*). The student's role is restricted merely to asking questions, just as in Cicero's dialogue. The text written by the court preacher is clearly distinguished from its literary model in one respect – the rhetorical instructions were relegated by Sokołowski to the background of his homiletic theory. In other words, the preacher from Krakow was not interested in the discussion on technical information about rhetoric, but he would rather put the emphasis on the difference between the ecclesiastical eloquence and the ordinary oratory. Referring the reader to Cicero's dialogue, and thus to his rhetorical theory, Sokołowski probably felt relieved from the obligation to discuss in detail every single element of composing a speech. The frame of his work was to sketch the silhouette of a perfect preacher who would be able to realize the ideal of a pious and well learned man (*vir pius et doctus*). It is required that the ecclesiastical orator confirms the authenticity of Christian doctrine, which he tirelessly proclaims, by his moral excellence and virtue.

Equally important for Sokołowski is to present the rules of biblical exegesis, useful in the art of preaching. In accordance with the accepted method of the explanation, he consistently indicates the sources of the Christian rhetoric (*fontes commonstratio*). Instead of giving an exhaustive explanation of specific problems concerning the creation of sermon, the court preacher refers the reader to the writing of the Church Fathers: „We are teaching the method, but we do not render the thing itself” (*modum docemus, res non largimur*). The most characteristic manifestation of such a proceeding is the issue of reading and interpretation of the Scripture. Sokołowski’s main aim in this passage of the dialogue is to remind of the principles of patristic exegesis. The mechanism of biblical tropology is based on the distinction between the literal meaning and the non-literal meanings of a text (allegorical, anagogical, or tropological). It is possible to draw this distinction by various figures of sermon, creating almost universal thought and speech patterns, because they belong to the long-term tradition of biblical interpretation. Sokołowski paid much attention to the explanation of the parables taken from the Gospel. The hermeneutical analysis of parabolic narrative should concentrate on its ending (*epimythion*), where the general sense of the story is often expressed by a concise moral lesson.

The complex process of christianization of the eloquence had been already happened for many centuries when the dialogue was written by the professor of rhetoric in Krakow Academy. This development owed most to St. Augustine, St. Ambrose, and St. Jerome. The passage of time, causing the natural sedimentation of the layers of tradition, did not remain indifferent to the treatment of the sources of this tradition. While St. Jerome had been disturbed by somnabulic visions in which Christ reproached him that he was Ciceronian (cf. *Ep. 22. 30*, the letter written to Eustochium) and St. Augustine had kept in silence Cicero’s impact on the art of preaching in his fundamental treatise for Christian homiletic (*De doctrina christiana*), Sokołowski was able to indicate with conviction the fragments taken from the texts elaborated by the Roman orator to which he made references in his work. In fact, his dialogue is a quite successful attempt to transfer Ciceronian *Partitiones oratoriae* to the field of Christian culture, in this case firmly rooted in the patristic literature. Humanists like Sokołowski wanted their auditors, and readers as well, to be fully assimilated within the Christian doctrine, both conceptually and culturally. The homiletic inspired by the Ciceronian theory of rhetoric was a significant part of this cultural universe.

Spis treści

I. Rhetorica christiana	5
1. Stanisław ze Sokołowa	5
2. Teolog i kaznodzieja królewski	17
2.1. „Mąż pobożny i uczony”	20
2.2. Chrześcijańska czy kościelna?	33
2.3. Doskonały mówca kościelny	52
3. Retoryczna inwencja jako interpretacja	79
3.1. Rodzaj kościelny?	82
3.2. <i>Mira profunditas</i>	88
3.3. Topika kościelna	101
4. Porządek słów i rzeczy	118
4.1. <i>Partes sermonis</i>	120
4.2. Skarbiec pamięci	126
5. W stronę Cycerona	134
II. Socoloviana	139
1. Komentarz edytorski	139
1.1. Wykaz znaków i skrótów przyjętych w edycji	139
1.1.1. Znaki edytorskie i skróty stosowane w transkrypcji i komentarzach	139
1.1.2. Skróty dotyczące literatury starożytnej i średniowiecznej	139
1.1.3. Skróty dotyczące literatury renesansowej	142

1.1.4. Skróty ważniejszych opracowań	142
1.1.5. Skróty i cytaty biblijne.	143
1.2. Opis źródeł	143
1.2.1. Stanisław Sokołowski, <i>Partitiones ecclesiasticae</i> (1589)	143
1.2.2. Stanisław Sokołowski, <i>De ratione studii</i> (1619)	145
1.2.3. Szymon Szymonowic, <i>Naenia funebris</i> (1586)	147
1.2.4. Andrzej Schoen, <i>Odae tres funebres de laudibus</i> <i>Stanislai Socolovii</i> (przeł. Elwira Buszewicz)	148
1.3. Zasady wydania	149
1.4. Zasady transkrypcji	151
2. Teksty	153
Stanisław Sokołowski, <i>Partitiones ecclesiasticae</i>	154
Stanisław Sokołowski, <i>De ratione studii</i>	240
Szymon Szymonowic, <i>Naenia funebris</i>	282
Andrzej Schoen, <i>Odae tres funebres de laudibus Stanislai</i> <i>Socolovii</i>	316
Bibliografia	371
Indeks osób	379
Résumé.	391
Summary.	395

Niniejsza książka o teorii wymowy kościelnej Stanisława Sokołowskiego, przypominająca postać i wybrane dzieła teologa Stefana I Batorego, składa się z dwóch komplementarnych części, z których pierwsza posiada charakter wprowadzenia, druga zaś, zatytułowana *Socoloviana*, stanowi edycję krytyczną dwóch tekstów nadwornego kaznodziei: dialogu *Partitiones ecclesiasticae*, będącego podstawą dla omówienia głównych zasad homiletyki w ujęciu krakowskiego kanonika, oraz powiązanego z nim traktatu *De ratione studii*, przedstawiającego zwięzły opis programu studiów i spis zalecanych autorów, przygotowany przez Sokołowskiego dla Mikołaja Wolskiego. W części tej zamieszczono również dwa poematy napisane przez najwybitniejszych uczniów królewskiego teologa: Szymona Szymonowica (*Naenia funebris*) i Andrzeja Schoena (*Odae tres funebres de laudibus Stanislai Socolovii*) i bezpośrednio związane z postacią oraz działalnością ich nauczyciela i mistrza. Celem studium poświęconego retoryce chrześcijańskiej jest przybliżenie niewielkiego fragmentu rozległej twórczości literackiej Sokołowskiego i ukazanie jego samego jako zatroskanego o dzieło głoszenia Słowa Bożego teoretyka wymowy kościelnej. Wymienione powyżej teksty układają się w mikronarrację o kulturze literackiej z lat osiemdziesiątych szesnastego stulecia i ukazują w zarysie jej różnorodność i bogactwo. Przedstawiają wreszcie wybranych twórców i określone idee, które posiadały dla nich wyjątkową wartość. Wierzyli oni bowiem, że uprawiane z oddaniem i poświęceniem *humaniora* niepostrzeżenie przemieniają kompetencję filologiczną i zajmowanie się tekstem w ogólny sposób dobrego i uczciwego życia – samświadomego istnienia na miarę *bonae litterae*.